Sous la direction de
Francis Farrugia et Antigone Mouchtouris

La pensée des sociologues

Catégorisation, classification, identification, différenciation et reconnaissance

L'Harmattan
LOGIQUES SOCIALES
série
sociologie de la connaissance

La pensée des sociologues

Logiques Sociales
Série Sociologie de la connaissance
dirigée par Francis Farrugia

En tant que productions sociales, les connaissances possèdent une nature, une origine, une histoire, un pouvoir, des fonctions, des modes de production, de reproduction et de diffusion qui requièrent descriptions, analyses et interprétations sociologiques.

La série vise à présenter la connaissance dans sa complexité et sa multidimensionnalité : corrélation aux divers cadres sociaux, politiques et institutionnels qui en constituent les conditions empiriques de possibilité, mais aussi , de manière plus théorique, analyse des instruments du connaître dans leur aptitude à produire des « catégorisations » savantes ou ordinaires, à tout palier en profondeur et dans tout registre de l'existence.

Attentive à la multiplicité des courants qui traversent cet univers de recherche, ouverte à l'approche socio-anthropologique, intéressée par les postures critiques et généalogiques, cette série se propose de faire connaître, promouvoir et développer la sociologie de la connaissance. Elle s'attache à publier tous travaux pouvant contribuer à l'élucidation des diverses formes de consciences, savoirs et représentations qui constituent la trame de la vie individuelle et collective.

Déjà parus

FARRUGIA Francis, *Connaissance et Libération. La socio-anthropologie de Marx, Freud et Marcuse*, 2016.
MOUCHTOURIS Antigone, *La métamorphose. Sociologie de la perception*, 2015.
NAMER Gérard, *La mémoire sociétale et la démocratie. Texte posthume, élaboré, composé et préfacé par Francis Farrugia*, 2014.
MOREAU DE BELLAING Louis, *Des sociologues dans la soute*, 2009.
NAMER Gérard, *Machiavélisme et mondialisation en crise*, 2009.
CHARMILLOT Maryvonne, DAYER Caroline, SCHURMANS Marie-Noëlle (dir.), *Connaissance et émancipation*, 2008.
JANNE Henri, *Le système social,* 2008.
MOREAU DE BELLAING Louis, *L'enthousiasme de Madame de Staël*, 2007.
NAMER Gérard, *Karl Mannheim, sociologue de la connaissance. La synthèse humaniste ou le chaos de l'absolu*, 2006.

Sous la direction de
Francis Farrugia
et
Antigone Mouchtouris

La pensée des sociologues

Catégorisation, classification, identification, différenciation et reconnaissance

L'Harmattan

© L'Harmattan, 2018
5-7, rue de l'Ecole-Polytechnique, 75005 Paris

http://www.editions-harmattan.fr

ISBN : 978-2-343-14546-4
EAN : 9782343145464

SOMMAIRE

Avant-propos
La pensée et le réel. Histoire d'un syndrome narratif
Francis FARRUGIA 9

Chapitre I
Classifications et procédés méthodologiques sur la catégorie de temps. Proposition d'après la lecture du kairos de Cornelius Castoriadis
Antigone MOUCHTOURIS 27

Chapitre II
Les caractères originaux de la pensée sociologique d'Edmond Goblot
Bernard VALADE 57

Chapitre III
Méthode et vérité : aspects de l'analyse historique chez Foucault
Panagiotis CHRISTIAS 71

Chapitre IV
L'interculturalité : un concept à double tranchant
Emmanuel JOVELIN 87

Chapitre V
Ressemblances et Différences dans les études cosmopolites. Sociologie de la connaissance et grammaire de la reconnaissance
Gilles VERPRAET 115

Chapitre VI
Penser par le milieu : un thêma nouveau. Le programme de la transaction en sociologie
Jean FOUCART 155

Chapitre VII
Le raisonnement analogique : un invité-surprise
Marie-Noëlle SCHURMANS 175

Chapitre VIII
Une épistémologie génétique de la catégorisation et de la classification. Histoire d'une affinité transcendantale
Francis FARRUGIA 209

AVANT-PROPOS

La pensée et le réel
Histoire d'un syndrome narratif

Francis FARRUGIA

> *La confiance dans la raison et dans ses catégories, dans la dialectique, donc dans la logique, ne prouve qu'en faveur de son utilité pour la vie, non pas en faveur de sa vérité.*
>
> NIETZSCHE

Catégoriser et classifier sont des opérations de l'entendement qui retiennent notre attention, car elles se situent au fondement de tout acte de connaissance qu'il soit individuel ou collectif, savant ou ordinaire. Ces opérations mentales structurent le jugement, qui est l'acte performatif d'affirmer, de prédiquer, de dire l'être de la chose. Mais catégoriser les étants n'est pas une détermination empirique de l'empirique ; c'est une détermination abstractive, donc généralisante du sensible. Catégoriser les étants, c'est excéder la pure présence différenciée des êtres singuliers, pour les transcender et se prononcer sur leur être commun à d'autres êtres, et plus profondément sur l'être général de l'apparaître, ainsi se révèle la dimension métaphysique implicite de toute catégorisation empirique, qui au-delà du particulier et de la différence, promeut l'essentiel et l'universel.

Comme l'écrivait Émile Durkheim dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* : « Il existe, à la racine de nos

jugements, un certain nombre de notions essentielles qui dominent toute notre vie intellectuelle ; ce sont celles que les philosophes, depuis Aristote, appellent les catégories de l'entendement : notions de temps, d'espace, de genre, de nombre, de cause, de substance, de personnalité, etc. Elles correspondent aux propriétés les plus universelles des choses. Elles sont comme les cadres solides qui enserrent la pensée. » Elles témoignent de l'activité intellectuelle fondamentale des individus et des collectivités en relation vitale à l'ordre des choses et à l'ordre des hommes. Ce sont des marqueurs sociaux et des témoins de la vie collective. « Toute une partie de l'histoire de l'humanité y est comme résumée. » Ces opérations de catégorisation et les opérations de classification qui s'ensuivent sont des faits de discours qui induisent des représentations et des actions, et ce faisant contribuent à la construction collective et à l'entretien de la réalité dans sa stabilité. « Nombre », « cause » et « substance », etc., ne sont pas des choses, mais le nom donné à des qualifications généralistes des choses, fonctionnant par oubli de leurs différences au profit d'abstractions. Ce sont des interprétations et des faits de discours. Ces notions générales, oublieuses des singularités, n'ont aucune réalité empirique, ce sont des êtres de fiction, des schèmes opératoires, qui ont seulement des correspondances dans le sensible, et qui génèrent des emprises empiriques résultant à la fois d'inductions et de déductions, donc d'opérations logiques appliquées au réel.

Les catégorisations sont propres à une société. Elles sont à la fois historiquement normées, instituantes et normatives. Elles contribuent – en parlant le monde et en organisant sa perception – au maintien quotidien des collectivités humaines qui nous apparaissent comme se développant sous l'influence de fantastiques machines à encadrer et à classer toutes choses, aussi bien les objets que les actions, aussi bien les pensées et les désirs que les émotions et les sentiments.

Monde intérieur et monde extérieur, rien n'échappe aux catégorisations et aux classifications qui en découlent. Toute chose est de la sorte socialement affectée d'une signification, et d'une valeur. Mais d'où proviennent les catégories ? Doit-on dire avec Durkheim que l'entité productrice de ces concepts fondamentaux s'appelle la Société ? Mais alors que convient-il d'entendre par ce terme ? La Société est-elle une organisation artificielle, une création humaine, ou bien, comme il le précise de manière étonnante, une partie de la Nature ? « Le règne social est un règne naturel, qui ne diffère des autres que par sa complexité plus grande ». Différence de degré donc, et non de nature, entre la Société et la Nature. La Société serait en outre, selon Durkheim, une réalité fondamentalement religieuse en son essence, tout comme les catégories qu'elle a produites : « elles sont nées dans la religion et de la religion ; elles sont un produit de la pensée religieuse ». La question de l'origine et de la nature des catégories est l'un des enjeux de cette réflexion, car « la Société » est aussi une catégorie, une catégorie sociologique somme toute bien récente au regard de l'histoire des collectivités humaines, qui ne relèvent pas toutes de cette classification, puisqu'il existe aussi des tribus, des clans, des communautés, des fédérations diverses. Toute société, et l'on devrait plutôt dire tout groupement humain, produirait donc des machines catégorielles, des dispositifs à inculquer, à classer, à placer, et à évaluer, donc à mettre en ordre. Mais cela signifie alors que toute société, entendue au sens large, est en même temps l'origine et le produit de ces machines, qui auraient pour fonction la perpétuation d'une organisation vitale collective intégrant les individus à son processus. Ces « machineries conceptuelles », pour reprendre une formule de Berger et Luckmann, sont autant de configurations, de dispositifs, de systèmes, d'appareils normatifs anonymes : État, travail, entreprise, école, morale, politique, religion, police, justice. Les hommes qui actionnent transgénérationnellement ces machines institutionnelles sont

dès leur naissance élevés, éduqués, et actionnés par elles, et peut-être même humanisés par elles. Ils en sont devenus les rouages, les organes de reproduction et de transmission quasi automatiques, souvent même les serviteurs zélés. Les individus sociaux sont donc classificateurs en même temps que classifiés, ordonnateurs en même temps qu'ordonnés, comme parasités par ces organismes sémantiques supra humains qui se reproduisent de génération en génération, en variant juste ce qui est requis pour s'adapter à l'environnement changeant, et pour se perpétuer sur un mode que l'on pourrait qualifier de mémétique.

En tant qu'opérateurs de classifications ordonnancés, porteurs de catégories, nous sommes donc inscrits dans le domaine complexe et sans issue de « l'empirico-transcendantal », du déterminant-déterminé et de la liberté sous contrainte. Comme le soutient Michel Foucault dans ce qui ne s'appelle pas pour rien *Les mots et les choses*, « l'homme dans l'analytique de la finitude, est un étrange doublet empirico-transcendantal, puisque c'est un être tel qu'on prendra en lui connaissance de ce qui rend possible toute connaissance. » L'homme – débarrassé de la soumission à un Dieu créateur, et des déterminations qui s'ensuivent – s'inscrit en effet désormais dans la finitude de sa condition. Il est devenu cette instance qui détermine, et il est pour cette raison même, l'être empirique catégoriellement déterminé, en lequel les catégories exercent leur pouvoir configurant. Il se configure donc sous l'effet de configurations préexistantes dont il est le produit-producteur. Notre finitude dans les liens de la culture, du langage, de la mémoire collective, de l'histoire, et de la vie générique, implique que l'on ne classe, que l'on n'exerce un pouvoir qu'en tant que l'on est soi-même déjà classé, et assigné à une place par les catégories que l'on met transcendantalement en œuvre. En tant qu'êtres empiriques, nous sommes donc catégoriellement construits et objectivés, et en ce sens partiellement désubjectivés, privés de notre libre arbitre, investis en profondeur par le langage

social, ses codes et ses nombreux schèmes, et en grande part maîtrisés de l'intérieur, en vertu de ces ancestrales introjections. Par l'effet des catégories, le code précède toujours le message. Car le langage, sa grammaire et les valeurs dont nous sommes pétris, sont bien plus anciens que nous, et les significations et les ordonnances sociales dont ils sont porteurs sont depuis longtemps incorporées, inscrites durablement dans les esprits et les corps, et dans les institutions. Occuper une place, c'est remplir catégoriquement la fonction affectée à cette place. Dans ces conditions, disposons-nous encore d'une quelconque liberté créatrice ?

En présence de ces déterminations, sinon de ces déterminismes, l'enjeu de la sociologie de la connaissance est celui de la déprise transcendantale et spéculative à l'égard de toute cette précatégorisation empiriquement incarnée, qui structure une appréhension collective préconstruite du monde. Je parle d'une déprise spéculative et non pas d'une déprise pratique, qui changerait nos conduites, car il est connu que révéler un mécanisme à l'œuvre, par exemple un mécanisme de domination, n'empêche en rien que cette domination perdure. Dénoncer une illusion n'empêche pas qu'elle continue à être éprouvée comme réalité. L'illusion, à la différence de l'erreur, ne se corrige pas lorsqu'elle est révélée comme telle, surtout lorsqu'elle est vitale et collectivement accréditée. C'est le propre de toute idéologie, de perpétuer un état de fait. La libération est donc en un premier temps purement mentale et cognitive, mais il n'est pas exclu que sur le long terme la spéculation puisse exercer une action, car penser c'est aussi agir sur le réel et sa perception ; la *théoria* est une *praxis*. La pensée, l'univers des représentations à des effets de transformation et de reconstruction du réel. Il suffit d'évoquer le christianisme et le marxisme, et de manière plus générale toute religion, pour comprendre que l'imaginaire produit du réel, générant un syndrome narratif collectif. Mais dans la sociologie de la connaissance il s'agit du contraire de la religion, puisqu'il s'agit de prendre une distance radicale à

l'égard de la foi ou de la croyance, pour accéder à un savoir qui transcende précisément l'univers de la *doxa* pour instaurer une *épistémê* de cette *doxa*, ainsi qu'une épistémologie, c'est-à-dire une épistémê de cette épistémê. Les catégories de pensée dont doit user la sociologie ne peuvent pas être des catégories de croyance, ni des catégories communes, sinon la sociologie dirait la même chose que la pensée commune ; elles sont leur antithèse. Le premier des principes de toute connaissance est que savoir n'est pas croire, et que la science n'est pas l'opinion, sinon quel privilège aurait-elle sur l'opinion qu'elle ne saurait transcender et analyser ? Savoir n'est pas croire, c'est l'enseignement inaugural de Platon, enseignement que toutes les sciences, y compris les sciences de l'homme s'efforcent de mettre en œuvre. L'enjeu de la connaissance juste – qui use des bonnes catégories herméneutiques – est donc celui de la réalisation d'une rupture épistémologique à la manière de Gaston Bachelard, rupture qui fait de la pensée l'instrument privilégié de la libération à l'égard des catégories de sens commun qui nous enferment dans leurs fictions : « le réel n'est jamais ce qu'on pourrait croire mais il est toujours ce qu'on aurait dû penser. » L'enjeu de la connaissance rupturale et discontinuiste à l'égard de la croyance commune est celui de la déconstruction des fallaces, et de la mise en œuvre d'une généalogie critique des catégorisations cristallisées dans l'institué. Car ces catégories figées soutiennent l'ordre existant de toute institution, et en occultent la signification réelle et la violence sourde. *Fallaces sunt rerum species et hominum spes fallunt*.

Mais pour déconstruire ces anciennes catégories il convient d'en construire de nouvelles. Il faut fabriquer de nouveaux concepts aptes à produire une interprétation de ces interprétations communes et consensuelles qui prolongent le rêve éveillé de la vie collective. L'histoire d'une sociologie de la connaissance nourrie de l'histoire de la philosophie et de l'histoire des systèmes de pensée (donc de

l'histoire des catégories), est l'histoire entretenue de cette entreprise de libération des consciences. L'histoire des systèmes de pensée émancipés de la *doxa* fournit toujours un recours à la réflexion, car elle est pour nous une mémoire collective de la discipline. Cette histoire des catégories pensantes – en particulier l'histoire de la philosophie – est pour la sociologie de la connaissance, la mémoire savante de la juste connaissance qui permet de juger et de jauger la fausse connaissance inscrite dans les catégories dominantes non pensantes. Nous avons à disposition une réserve de discours émancipés, qui sont des réservoirs de schèmes de pensée permettant de mettre en place toute une « analytique transcendantale » des catégories dont il faut produire l'herméneutique.

Dans le registre, non plus de la philosophie spéculative, mais dans celui de la philosophie pratique, qui concerne l'art de vivre : *la technê to biou*, celle qui suppose une *askêsis* (un exercice) pour affronter la souffrance et la mort, les philosophes stoïciens considéraient que nous avions en réserve un certain nombre de savoirs relevant d'une pharmacopée de l'âme. Ces savoirs pharmaceutiques fonctionnent alors comme autant de recours en situation difficile, par exemple la *praemeditatio futurorum malorum* (la préméditation des maux à venir) ou la *meletê thanatou* (entraînement à la mort). Nous pouvons transposer ces techniques stoïciennes du recours aux représentations démythifiantes, du domaine de la vie pratique, à celui de la recherche de la juste connaissance, et mettre ce *pharmakon*, ce remède, en action dans le registre analytique des savoirs disciplinaires, dans le domaine des systèmes philosophiques et sociologiques, et de leurs catégories. Nous disposons de ces savoirs savants, épurés, théorisés et systématisés, pour nous défendre contre les catégorisations adhésives, qui sont au fondement de la vie collective, et qui structurent, utilement peut-être mais mensongèrement, le réel de la vie tant publique que privée. Ces fausses catégories participent de ces machineries

d'entretien de l'univers sociétal : le faux bonheur, la fausse liberté, la fausse utilité, la fausse égalité citoyenne, la fausse justice, la fausse réussite, la fausse égalité des chances, le faux progrès, la fausse satisfaction, les faux besoins, et les faux plaisirs, bref tout ce qui constitue une vie fausse dans la pénombre entretenue de la Caverne. Il s'agit d'une vie que les Grecs auraient appelée une vie morte, donc de l'exact opposé de ce qu'ils posaient comme la bonne vie (*eu zôein*). Daniel Saintillan (mon ancien professeur de pensée grecque), dans un article intitulé *Les « Grâces » des Grecs et la philosophie : de Platon à Hegel*, rappelle les trois « valeurs » qui définissent cette manière de vivre dans l'excellence, cette *eu zôein* en liaison étroite avec la *charis* (la grâce), catégorie centrale de l'époque archaïque de la Grèce : « Quant aux valeurs en question, elles étaient au nombre de trois, celles connotées par les noms donnés par Hésiode à ces divinités : *Aglaiè*, *Euphrosunè* et *Thaliè*, c'est-à-dire *Splendeur*, *Liesse* et *Abondance*. Dans cette appellation, c'est une triple détermination assignée à la vie qui se laisse reconnaître. » Ici apparaît bien toute la différence entre deux catégories de vie, dont l'une seule vaut. Ici surgit « l'écart entre le vivre (*zên*) et le bien-vivre (*eu zên*). » Entre ces deux modes du vivre existe un *chorismos* fondamental, une séparation catégorique.

C'est en ce lieu vital que se fait jour un autre *chorismos* : celui existant entre une sociologie positiviste, instantanéiste et anhistorique, acceptante du donné actuel, simplement descriptive des catégorisations et des classifications en acte, et une sociologie herméneutique, procédant certes à une analytique des faits, mais la prolongeant d'une recatégorisation de ce donné compris comme un construit, procédant alors à sa généalogie, à sa critique, et à sa mise en perspective à partir d'un modèle, s'aidant pour ce faire d'un idéaltype, source de toute intelligibilité du réel actuel et de sa compréhension. Cet idéaltype est plus qu'un outil de connaissance ; il est un instrument de transformation potentielle du réel en

vue de l'actualisation d'un idéal, en vue de la réalisation du meilleur. Notons que ce projet de recatégorisation, que ce projet réformateur du sociétal, est déjà organiquement inscrit dans la sociologie de Durkheim. Au-delà d'une simple connaissance des « faits sociaux », il espère un changement des faits, une « amélioration », une restauration du vrai lien social, passant par la fin de la « solidarité organique » caractéristique de la société industrielle, et par la réinstauration d'une « solidarité mécanique » plus conforme à la vraie nature de la bonne vie collective. Pour preuve, dans la préface de sa *Division du travail social*, il écrit : « De ce que nous nous proposons avant tout d'étudier la réalité, il ne s'ensuit pas que nous renoncions à l'améliorer : nous estimerions que nos recherches ne mériteraient pas une heure de peine si elles ne devaient avoir qu'un intérêt spéculatif. » Les catégories scientifiques ouvrent sur une pratique que l'on peut dire politique. Le spéculatif engage l'opératif.

L'oubli majeur de notre mode de vie techniciste et pragmatique, accomplissant de manière tragique ce *chorismos* entre deux modes de vie – que je considère lié à un usage dévoyé et dégradé du *eu zên*, en *hèdonè*, en simple plaisir autocentré – est celui de la *bios théôréticos*, mode de vie que les Grecs de l'Antiquité considéraient comme le meilleur. Dans sa *Somme théologique*, Thomas d'Aquin perpétuant chrétiennement cette ligne de pensée antique écrit : « *Vita contemplativa simpliciter melior quam vita activa.* » (La vie contemplative est tout simplement meilleure que la vie active.) La philosophie de Platon, sa dialectique, et ses catégories fondamentales : « le Vrai », « le Bien », « le Bon », « le Juste », nous sont d'un secours permanent et constituent un recours majeur pour toute analytique critique actuelle de la *doxa* dominante, oublieuse de toute pensée. Herbert Marcuse, lui aussi avant tout soucieux, comme Platon qu'il invoque, du *eu zôein*, ne s'y est pas trompé. Il interprète et dialectise les catégories

structurant la culture de notre société industrialisée. Les savoirs, les discours vrais et maïeutiques sont conjuratoires, et potentiellement déconstructeurs des fausses catégorisations éthiques et politiques avalisées et naturalisées.

De manière plus générale, le recours aux auteurs et à leurs théories, qui est ici pratiqué par les différents contributeurs de cet ouvrage, atteste de la nécessité d'une lecture, d'une relecture, d'une interprétation et d'une mise au travail des textes fondateurs porteurs de « discours vrais. » Ces discours vrais, « il faut qu'ils soient en nous, à notre disposition. Les Grecs ont pour cela une expression courante : *procheïron echeïn*, que les Latins traduisent : *habere in manu, in promptu habere*, avoir sous la main », commente Michel Foucault dans son cours sur *L'herméneutique du sujet* : « Nous avons besoin de discours : *de logoï,* entendus comme discours vrais […] Lucrèce parle de *veridica dicta.* » Sans ces *logoï*, tout travail sur les catégories n'est que recension, description, classification non pensante. Dans un autre texte consacré à *L'écriture de soi*, Foucault évoque « la fonction *éthopoiétique* : elle est un opérateur de la transformation de la vérité en *êthos.* » Ces discours vrais, ces textes porteurs de *veridica dicta*, doivent constituer notre *êthos* de sociologue. Je dirai que cette *éthopoiétique* doit engager chez le sociologue de la connaissance, analyste des catégories qui règlent la vie commune, une *dialectique trancendantale* (pour transposer une formule philosophique kantienne dans le registre de la sociologie). Une dialectique transcendantale qui démonte le mécanisme sur lequel reposent les fictions d'une connaissance commune qui se pense comme vraie, immédiate pure, et surtout unique et naturelle. Cette éthopoiétique produit en nous une disposition à déconstruire les fictions résultant d'une catégorisation du réel et de la vie actuelle qui se vit comme neutre, bonne et surtout sans alternative ; ce qui est l'une des définitions du positivisme et du pragmatisme spontané : la réalité est ce qu'elle est. Cette dialectique

transcendantale (qui déconstruit chez Kant la mécanique des illusions de la raison dans ses errements métaphysiques) ramène (dans une transposition à la sociologie de la connaissance) les catégorisations actives dans une société, les cadres de la pensée commune, à leurs conditions empiriques de possibilité, à l'histoire et au contexte de leur construction, non plus métaphysique comme chez Kant, mais bien plutôt idéologique. « Il s'agit de mettre au jour les conditions de la connaissance à partir des contenus empiriques qui sont donnés en elle », écrit à ce sujet Michel Foucault.

L'activité de catégorisation et de classification – non pas savante mais ordinaire – fondatrice et stabilisatrice de la vie collective est à un premier niveau libératoire. En effet, elle nous émancipe d'une nature relativement maîtrisée et tenue institutionnellement à distance par l'encadrement intellectuel, la normalisation, l'uniformisation et la mise en ordre unidimensionnelle du donné. Pour ces mêmes raisons, cette activité de catégorisation relativement libératoire est en même temps répressive, en ce qu'elle dessine un monde clos. Une telle mise en ordre du *Lebenswelt*, du monde de la vie, inhérente à toute vie collective, s'inscrit plus précisément dans le rapport sociétal ancestralement entretenu par l'homme avec le réel, tel qu'il est organisé de manière variable selon les sociétés qui nous offrent le spectacle de la pluralité et de la diversité des mondes vécus et compris. De ce point de vue, une culture est le système des illusions vitales partagées propre à une collectivité donnée, à un moment donné de son histoire. Cette fonction principale de catégorisation collective du réel est à l'évidence celle de la connaissance dans ses différents degrés de complexité, source de toute compréhension et de toute adaptation au réel. Elle vise à instaurer un monde connu en lequel l'on puisse se reconnaître, qui puisse garantir une reconnaissance collective des mêmes valeurs et postures, aussi durable et stable que possible. C'est la raison pour laquelle la connaissance collective qui est initialement un instituant, une

entreprise d'émancipation à l'égard des déterminations qui nous accablent, à naturellement tendance à se figer, à se transformer souvent en une entreprise de verrouillage de l'esprit, en un dispositif d'institution et de reconnaissance obligée de ce qui doit être connu, et donc aussi de ce qu'il n'y a pas lieu de savoir, ou qu'il est interdit de questionner. C'est là tout le drame de la dégradation des savoirs novateurs en idéologies et en doctrines. Et ce processus de durcissement des catégories de pensée en dogme, touche aussi bien la sphère de la connaissance ordinaire que celle de la connaissance savante.

Mais se reconnaître et se retrouver dans ce monde connu, n'est toutefois pas toujours une tâche aisée, car l'altérité qui surgit, toujours libère, mais menace toujours aussi l'équilibre social stabilisé par les catégorisations et classifications officielles encadrant ce qu'il est décrété bon de sentir, de penser, de dire, et de faire. L'altérité institue en permanence de la différence et de la nouveauté qui exclut la répétition rassurante du même, mais qui garantit aussi l'adaptation à des conditions nouvelles de vie. Comme le faisait remarquer Henri Bergson « deux dangers menacent le monde : l'ordre, et le désordre. » « L'instituant » menace toujours « l'institué » (pour reprendre ces deux concepts fertiles créés par Cornélius Castoriadis et repris par René Lourau). Cela s'achève par « l'institutionnalisation », troisième terme de la dialectique de Lourau inspirée de celle de Hegel. Un monde autrement vécu ou autrement imaginé par d'autres, est un monde pensé autrement, selon d'autres catégories, donc un monde étrange, difficile à penser, à intégrer selon des catégories anciennes et différentes qui lui sont étrangères. Dans son ouvrage *L'instituant contre l'institué*, René Lourau définit ces deux concepts : « Par instituant, on entendra à la fois la contestation, la capacité d'innovation et en général la pratique politique comme signifiant de la pratique sociale. Dans l'institué, on mettra non seulement l'ordre établi, les

valeurs, modes de représentation et d'organisation considérés comme normaux ».

Ceci engage une définition de la sociologie de la connaissance et de l'intellectuel, qui doit lutter contre les catégorisations et classifications sclérosées qui maintiennent un ordre social hostile au changement. L'« intellectuel organique » tel qu'il est défini par Gramsci, comme légitimant et conscientisant le système dont il est l'émanation, doit alors céder la place à l'« intellectuel impliqué » qui refuse de répondre à la demande sociale, au mandat social et politique à finalité réparatrice et adaptative. Cette demande attend de l'intellectuel, et en particulier du psychothérapeute et du sociologue, qu'ils jouent le rôle d'assistant social, qu'il produise des pansements sociaux et de la thérapie institutionnelle, afin de rendre le monde supportable. À propos de ces intellectuels organiques, Gramsci écrit dans le tome III des *Quaderni del carcere* : « Tout groupe social, qui naît sur le terrain originaire d'une fonction essentielle dans le monde de la production économique, se crée, en même temps, de façon organique, une ou plusieurs couches d'intellectuels qui lui apportent homogénéité et conscience de sa propre fonction, non seulement dans le domaine économique, mais également dans le domaine social et politique ».

Mais le monde familier quotidiennement vécu par nous, consistant en une activité sociétale vécue comme normale, ordonnée par de multiples catégorisations et classifications croisées, ne nous est pas pour autant directement sociologiquement lisible, même s'il est pour nous praticable et commode. Il requiert lui aussi – dans une perspective de connaissance sociologique – une interprétation, et c'est le pari herméneutique de toute sociologie telle qu'elle est définie par Max Weber : « Nous appelons sociologie (au sens où nous entendons ici ce terme avec beaucoup d'équivoques) une science qui se propose de comprendre par interprétation (*Deutend verstehen*) l'activité sociale et par là

d'expliquer causalement (*Ursächlich erklären*) son déroulement et ses effets. » Comprendre, l'activité sociale c'est en effet interpréter, c'est traduire, c'est transposer du sens, d'un système dans un autre, transformer du vécu en pensé. « Comprendre par interprétation » cela consiste à catégoriser en mode savant, des catégorisations spontanées mises en œuvre par les acteurs sociaux dans leurs activités non réfléchies. C'est comme dans le système de Hegel, passer de l'en-soi au pour-soi, de l'*An sich* au *Für sich*.

Quant à savoir si les catégories et classifications sont causes ou effet de l'activité individuelle-collective, c'est précisément ce qui est en question en toute épistémologie qui médite sur la pertinence respective de l'empirisme et du rationalisme. La question plus radicale encore, au regard de la puissance instituante de réalité contenue dans les catégories, donc dans le langage, est celle de l'existence de l'homme lui-même, car il se pourrait bien qu'il ne soit en vérité, non pas source de toute classification et catégorisation, mais qu'il soit lui aussi une catégorie ne se connaissant pas, ou s'oubliant comme telle. Il se pourrait qu'il ne soit qu'un institué de l'histoire, produit par un système signifiant bien plus puissant et bien plus ancien que lui, système par lequel il est depuis habité et structuré. Il se peut que ce que nous appelons l'homme, tout comme l'humanisme, ne soit qu'une catégorie engendrée par une instance collective productrice de sens connue sous plusieurs noms ; une catégorie de pensée produite par une instance collective anonyme multiforme, par une configuration de souveraineté qui portant des noms différents pourrait être polymorphe et s'appeler l'Histoire ou le Langage, ou la Culture, ou être une ancienne Narration collective faisant syndrome, ou tout cela à la fois, dessinant un simmélien « roi clandestin ». Mais c'est là une autre pensée de l'homme, et aussi une pensée autre de la nature de la connaissance qui émerge dans tous ces cas : une connaissance transhumaine et

transcendantale, qui se pose comme authentique *subjectum* multiforme, engendrant des catégorisations multiples à finalité vitale. Dans ce cas, ce n'est plus l'homme qui produit de la connaissance, mais c'est la connaissance qui produit l'homme tel que nous le connaissons dans telle ou telle société. C'est là une autre pensée, une pensée *limite*.

Dans la préface de son ouvrage *Les mots et les choses*, Michel Foucault écrit qu'« une autre pensée, c'est la limite de la nôtre ». Cette affirmation concernant l'altérité et l'hétérogénéité des catégorisations et classifications possibles des choses du monde, fait suite, dans son ouvrage, à l'exposé d'une taxinomie « exotique » rapportée dans un texte de Borges citant « une certaine encyclopédie chinoise où il est écrit que les animaux se divisent en : a) appartenant à l'empereur, b) embaumés, c) apprivoisés, d) cochons de lait, e) sirènes, f) fabuleux, g) chiens en liberté, h) inclus dans la présente classification, i) qui s'agitent comme des fous, j) innombrables, k) dessinés avec un pinceau très fin en poils de chameau, l), *et caetera*, m) qui viennent de casser la cruche, n) qui de loin semblent des mouches. » Une telle classification inattendue et déroutante est difficile, voire impossible à appréhender à partir des cadres de notre rationalité qui suppose le dépôt des différentes espèces dans un genre unique. Or ici, ce lieu commun, ce sens commun, fait défaut, si ce n'est celui de l'énonciation de ces différences dans le langage qui les énumère. Cette taxinomie hétéroclite atteste de la variabilité des formes de conscience et de représentation, de la diversité des formes de classification inhérentes aux différentes sociétés, cultures, temps et lieux, et des présupposés de telles visions du réel. Ce sont des « hétérotopies », d'autres espaces de pensée. « Les hétérotopies dessèchent le propos, arrêtent les mots sur eux-mêmes, contestent, dès sa racine, toute possibilité de grammaire ; elles dénouent les mythes et frappent de stérilité le lyrisme des phrases. » Cette variabilité produit l'urgence

d'une interprétation pour que se réduise enfin la part d'incompris incompatible avec tout projet de connaissance, qui est une entreprise de réduction du multiple à l'un et de l'autre au même, à des fins de maîtrise et de contrôle de l'inconnu, à des fins de vie. Mais il est des cas où l'hétérotopie, l'altérité, est si radicale que la catégorisation classique n'a plus le pouvoir de rassemblement du divers sous l'unité d'une règle. Nous sommes alors confrontés à la limite de la catégorisation, c'est-à-dire à l'impensable. C'est le signe que nous sommes sous le règne du non rationnel. À l'inverse de Michel Foucault, l'on peut soutenir que ce qui se noue dans ce qu'il nomme de manière inaugurale « hétérotopie », qui est selon lui ce lieu autre, ce n'est pas le dénouement du mythe, mais à l'inverse son nouage, car dans le mythe, comme dans l'inconscient, comme dans le rêve, la logique à l'œuvre n'est pas celle de la raison, mais celle de l'imaginaire, qui produit d'autres classifications et d'autres catégorisations, elles aussi vitales.

Ce qui se noue dans le langage, dans la dénomination, dans la catégorisation, c'est donc plus que du langage et du discursif, c'est du normatif, de la valeur déclarée et actualisée dans du sensitif, dans du perceptif et du conceptif, toutes structures internes de l'intellectualité qui génèrent une consistance empirique de l'empirique, une véracité collectivement accréditée par le fait qu'une sémantique cristallisée et partagée impose à tous la même identité des choses du monde. En vérité, c'est cette sémantique qui construit l'identité des choses et qui se pose en tant que principe institué dans sa certitude indémontrable comme un *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* (un fondement absolu inébranlable de la vérité.) Mais quel est le fondement de ce socle ? Comment se construit ce principe ? Le *collectif de pensée* (*Denkkollectiv*) – pour reprendre une expression de Ludwik Fleck – mis au travail dans cet ouvrage, se propose d'explorer l'espace de signification et le domaine de pertinence des catégorisations et classifications qui dessinent

pour nous un espace habitable. Notre *collectif* de pensée n'induit toutefois pas la domination d'un « style de pensée » (*Denkstil*) unique, comme en témoigne la diversité des contributions ici rassemblées.

CHAPITRE I

Classifications et procédés méthodologiques sur la catégorie de temps Proposition d'après la lecture du *kairos* de Cornelius Castoriadis

Antigone MOUCHTOURIS

D'origine grecque, mais écrivant en français, Cornelius Castoriadis[1] reste d'actualité à notre époque car ses concepts décrivent des aspects qui aident à la compréhension de notre monde actuel. Ce penseur, grâce à sa formation initiale et sa sensibilité intellectuelle, a pu aller plus loin, hors des cadres de son environnement social constitué par l'establishment, et rompre avec les lectures très étroites concernant les relations humaines et le rapport de l'individu avec son univers social. C'est pour cela que revenir sur ses apports à une période de transition est nécessaire afin de pouvoir enrichir la sociologie, tant au niveau des catégories qu'à celui des objets sociologiques.

Georges Balandier disait (1971) que la société n'est pas achevée ; on peut dire la même chose pour la sociologie et qu'à chaque fois que de nouvelles réalités sociales apparaissent, alors l'horizon de la pensée sociologique se déplace. C'est une façon de réfléchir en sociologie sur le *continuum*.

La sociologie depuis le XIX^e^ siècle s'est développée dans un cadre national, avec ce qui était en apparence stable dans un État providence. Mais avec la globalisation, elle apparaît davantage en mouvance. La globalisation n'est pas exclusivement formée par les câbles techniques mais se caractérise

[1] Cornelius Castoriadis (1922-1997).

également par diverses opérations mentales sous forme de dissociations et de décentrements. Alors les divers modèles explicatifs deviennent presque obsolètes et surtout inopérants.

Tout ce qui peut être fondamental dans la vie en société peut être objet de transition. Cette dernière est représentée par une action qui se termine et une autre qui commence. On peut faire les constats qu'au niveau du contenu de la transition qui se produit essentiellement sur le plan institutionnel, on est passé de la forme d'État-nation à celle d'État-service ; qu'au niveau des technologies, on a connu une accélération des communications immédiates qui a eu pour conséquence une modification du temps et de sa perception.

Autre chose importante à signaler dans cette période de transition, c'est la globalisation, ou la pensée planétaire pour reprendre l'idée d'un autre philosophe grec, Kostas Axelos[2], et cela va provoquer l'errance/flux/migration/déplacement des populations. Comme aurait dit Castoriadis, c'est une question de *kairos*[3]. Ce philosophe nous a sensibilisés à ce thème déjà traité en partie en sociologie dans la notion du contexte, mais en lui donnant une plus grande ampleur. Ainsi, pour lui, la transition s'effectue à travers l'héritage du passé, mais il est d'avis que la pensée héritée appartient avant tout à la société qui l'a produite et que, dans une période de transition, l'homme est capable d'innover et d'avancer en créant de nouvelles choses, ce qui le rend autonome vis-à-vis de son passé, tout en conservant l'héritage de sa pensée. Cette notion est un élément constituant de l'œuvre de Castoriadis qui comporte la temporalité, ainsi que le *kairos*

---

[2] Kostas Axelos (1924-2010), dans son livre *Vers une pensée planétaire*, avait écrit dans les années 50 cette perception des choses en défendant que la planétarisation amènerait à l'errance

[3] Il a utilisé le terme *kairos* et non *chronos*, car ce dernier signifie les étapes chronologiques et cosmologiques du temps.

qui élargit la notion du contexte en l'écartant de l'historicisme. Sa lecture du *kairos* fait appel à l'imaginaire pour expliquer sa puissance et son potentiel et ainsi nous aider à affronter de nouveaux questionnements. Il est nécessaire d'y introduire l'imaginaire pour mieux comprendre son impact sur l'action, qui elle-même est désignée par une temporalité dynamique.

En effet, l'imaginaire est défini, par cet auteur, comme potentiellement inventif ; en lui attribuant une dimension créatrice de l'être humain, il a bousculé la lecture dogmatique du marxisme et a également rompu avec l'imaginaire collectif considéré comme un état symbolique qui enferme l'individu social dans une lecture et une interprétation soumises à la suprématie de l'anthropologie culturelle.

Dans ses écrits sur le temps, il donne à l'expérience un statut social où l'imaginaire est un moyen et joue un rôle essentiel dans les significations attribuées aux actions, car il s'inscrit dans une réflexivité circulaire. C'est pour cela d'ailleurs que la définition qu'il a donnée à l'imaginaire devient plus complexe que celle qui lui a été jusqu'ici attribuée. Au niveau politique, c'est une puissance à la fois dans les mains de l'institution qui est manifestée dans l'imaginaire institué, mais également chez l'acteur qui constitue l'imaginaire instituant. Ceci en intégrant le potentiel de l'être social pour comprendre ce qui se passe autour de lui, avoir du discernement et pouvoir agir en conséquence. Ainsi, il renoue avec une lecture néo-aristotélicienne du temps au sens de la dynamique, car le Stagirite définissait le temps comme un paramètre qui nous permet de comprendre le mouvement transformateur.

La question du potentiel – comme capacité de l'être à réagir selon les circonstances – a permis de considérer l'étant de l'individu social, qui ne sera plus soumis entièrement au contexte mais qui peut s'en dégager et ainsi l'utiliser en sa faveur et même le modifier.

Cette lecture des relations existantes entre individu et société nous permet d'expliquer la formation des conduites sociales et celle du jugement. L'interrogation qui est posée est de savoir comment ce principe, en l'occurrence le *kairos*, pourrait entrer dans une logique opérante, dans un processus d'opérationnalisation ? Que faut-il faire pour passer d'une catégorie à des classifications ? Ceci – allant d'une réflexion sur la réalité à des catégories au sens épistémologiques – pour passer ensuite à une classification des expressions afin de pouvoir les mobiliser dans les enquêtes de terrain. D'autre part, comment faire évoluer une science en intégrant de nouvelles réalités et des concepts pour interpréter celle-ci ? Quels seront les procédés méthodologiques qui pourront jouer un rôle au niveau de l'opérationnalisation pour que cette catégorie puisse devenir une grille de lecture du terrain ?

La société actuelle, caractérisée par la globalisation, pose des interrogations sur l'intégrité de la réflexion et nous amène à nous orienter sur la nécessité de l'établissement d'une typologie des faits sociaux selon l'évolution de la société ; en effet, il est difficile de comprendre et expliquer en recourant aux concepts de la fin du XIX^e^ siècle ou à ceux des chercheurs du siècle précédent. Car le contexte des catégories et classifications répondait à une réalité circonscrite par un État-nation qui, en apparence, est stable et statique. D'autre part, l'École française a toujours mis l'accent sur les faits et pas vraiment sur les processus. D'autant plus qu'à l'époque, les sciences sociales se sont inspirées de la biologie pour créer les catégories. La première réponse était d'établir, selon des règles morales, des termes normatifs.

Le propre des sciences, autant humaines (sociologie, anthropologie) que pures (biologie, physique), est d'essayer de comprendre des données du vivant que l'on ne connaît pas jusqu'au moment où on les constate : on ne peut

appréhender ni leurs interactions, ni leur complexité. Cependant, la particularité de la sociologie, par rapport à la biologie par exemple, se situe dans le fait que la réalité des phénomènes sociaux est plus difficile à appréhender puisqu'on ne peut pas réaliser de restitution du réel dans un laboratoire. La particularité de l'être social réside en ce que ses conduites sont dans une possibilité de modification et se construisent et se déconstruisent. Ce n'est pas une connaissance donnée une fois pour toutes. C'est pour cela que les grandes théories nomothétiques peuvent fonctionner durant une période, mais ne peuvent durablement être opérationnelles.

Les lois sur la génétique de Mandel demeurent toujours applicables mais pour le biologiste actuel, l'évolution de la technique lui a permis d'affiner et corriger certaines observations erronées du passé. Tandis qu'en sciences humaines et sociales, les techniques n'ont pas amené à une plus grande connaissance des relations sociales de l'être humain comme être social, mais ont, au contraire, permis de développer d'autres domaines de recherche, plus particulièrement sur la façon dont les techniques interviennent dans la vie sociale et jouent un rôle sur la modification de certaines conduites sociales.

Par ailleurs, dans cette interrogation constante sur les catégories, les classifications et la méthodologie, on définit aussi le rôle de la sociologie de la connaissance, comme l'a signalé Francis Farrugia dans son livre *Le terrain et son interprétation : critique et perspective* : « … d'une position épistémologique critique et déconstructiviste au regard du savoir établi de l'établissement scientifique, tout autant que de la connaissance ordinaire, et de la connaissance morale » (Farrugia, 2005 : 13).

À propos de la classification du temps

Pour passer de la simple observation ou de l'empirie à une lecture universelle d'un phénomène, il faudrait bien aller vers cet acheminement, qui est la construction de la catégorie. Cette démarche, forcément, touche l'épistémologie dans laquelle la sociologie va bien se structurer à travers la philosophie sociale où elle se ressource.

On ne peut pas se référer à ce terme de « catégorie » sans tenir compte de la manière dont Aristote le voyait constitué ; il a créé la base de la taxinomie[4] de son époque et ainsi pour des siècles. Il la définissait par la substance, la qualité, la quantité, le lieu et le temps. Et nous pensons que ce dernier est la catégorie la plus problématique[5]. En effet, parmi toutes les autres, c'est celle du temps qui a été la moins débattue en sociologie, tout en restant une préoccupation sociologique comme chez Norbert Elias, et Halbwachs ou Gurvitch, mais elle n'a pas pu passer du stade de paramètre dont tenir compte à celui de catégorie qui pourrait devenir une grille de lecture. C'est pour cela que nous tenterons de la promouvoir comme une catégorie avec des classifications et que nous proposerons même des outils d'investigation afin qu'elle devienne une grille de lecture. Pour ce faire, nous allons nous baser sur l'utilisation qu'en a faite Castoriadis.

C'est pour cela que nous allons mettre en perspective la dimension temps, tout en nous interrogeant sur comment il peut être effectué ? En ce sens, nous l'avons déjà signalé, nous allons opérationnaliser les présupposés philosophiques/ sociaux du temps tels qu'ils ont été développés par cet auteur.

On y ajoutera l'approche aristotélicienne ; sa démarche n'a pas fini d'apporter des réponses à nos interrogations au

[4] Le terme « taxinomie » en grec signifie : mettre en ordre, catégoriser et comparer. Actuellement, il est utilisé en biologie.
[5] Problématique : tâche proposée à résoudre au sens logique.

niveau de la construction du savoir, qui était à la fois basée sur la comparaison et le raisonnement logique, sans négliger l'induction et le syllogisme dans la formation de catégories. Aristote part du principe de la distinction entre étant et opinion pour créer une catégorie. En effet, une notion, pour devenir une catégorie, doit construire une unité, un ensemble, et obéir à quelque chose de plus élargi, semblable à l'étant.

D'autre part, le philosophe britannique Bertrand Russell s'est préoccupé d'une manière structurante de ce sujet, en parlant de la catégorie comme d'une proposition issue d'une démarche logique qui renvoie à un système. Il a mis l'accent sur le principe de la confusion des sphères qui catégorise par opposition ou par jugement. Ce qui n'est pas incompatible avec Aristote, qui exige de définir en catégories avec des critères.

Dans nos recherches sur le temps et le jugement social, nous avons observé qu'il y avait cinq catégories de déplacement noétique : *le temps additionnel*, *le temps d'oscillation*, *le temps limité*, *le temps intermédiaire, le temps du devenir ou de projection* (Mouchtouris, 2014 : 30). Cette division nous a permis d'observer, au niveau du jugement social, la possibilité et potentialité qu'a l'individu d'avoir des déplacements noétiques et nous avons voulu démontrer également qu'à l'instar de l'espace, nous sommes amenés à constater que le jugement social ne peut pas exister sans la notion du temps. En revanche, cette analyse nous permet de comprendre les relations intrinsèques entre jugement et temps ; mais il reste tout de même une lecture plus sociologiquement opérationnelle à amener.

En prolongement de nos recherches sur la notion de *kairos*, il nous est apparu sociologiquement parlant comme une catégorie à développer afin de pouvoir l'opérationnaliser. C'est elle qui a d'ailleurs donné un réel statut à l'expérience, au-delà des définitions de base sur la motricité.

C'est pour cela que catégories et procédés méthodologiques ne peuvent être interrogés ensemble, au risque d'en rester à une connaissance approximative.

Sur quoi cette nouvelle typologie est-elle fondée ? Castoriadis divise le temps en deux dimensions :

- Celle qui nomme : le temps social historique est pensé dans le processus comme un contexte, mais aussi comme une manière d'agir. Cette approche s'éloigne du simple contexte comme cadre, et nous amène à une lecture où le *kairos* arrive à créer un mouvement d'interaction entre l'individu et la société, entre le tout et l'un, la partie. Plus précisément, ce temps identitaire = temps institué = chronos = mesure du temps = activité sociale (travail, fêtes, etc.) = le temps du « faire » social (Castoriadis, 1975). En d'autres termes, cette dimension-là nous permet de cerner l'impact de l'institution au sens générique à travers la formation de l'imaginaire, du temps social.

Ce qui permet à l'individu de passer de l'être singulier à l'être collectif, c'est-à-dire de devenir un individu social. Ce rôle du temps, l'être humain en fait l'expérience sociale car il vit durant une époque donnée. Cette définition de la dynamique temporelle nous permet de comprendre que, dans l'exemple de l'identité sociale, celle-ci dépend de l'époque historique et, plus précisément, de l'imaginaire et des significations institués. Néanmoins, Castoriadis attribue une possibilité à l'individu de se libérer de l'imaginaire institué avec ses significations par la possibilité et la puissance de l'imaginaire créateur. Ce dernier façonne le *kairos* en permettant une possibilité d'action.

- L'autre dimension du temps, c'est le *kairos*. Ce dernier se définit par un temps égal à un instant critique, un temps propice à prendre une décision et un instant, une opportunité d'agir. Nous sommes dans un temps instituant et aussi celui de l'acteur qui pourrait, dans ces conditions de

vie, réagir et ne pas subir uniquement le temps institué. Ainsi, il renoue avec une lecture dynamique du temps aristotélicienne et aussi d'Hippocrate. Pour Castoriadis, le *kairos* définit le moment propice, la rupture, mais aussi l'autocréation (voir logique du projet révolutionnaire), plus précisément comme il l'écrit : « Kairos : moment de décision, occasion critique, conjoncture dans laquelle il importe que quelque chose soit fait, soit dit » (Castoriadis, 1977 : 8).

Le *kairos* comme objet classé

Qui peut définir les objets à catégoriser et ensuite les classer ? C'est là-dessus que la relation entre philosophie sociale et sociologie devient étroite. La classification est basée sur la similarité et dissimilarité et chaque classe est définie par rapport à la proximité de cet objet en groupe correspondant. On pourrait dire qu'il y a un algorithme dans le classement car on va regrouper des objets qui sont proches afin de pouvoir créer une nouvelle classe. Il y a quelque chose à la fois d'infini mais aussi de fini, car si l'on peut classer longtemps, cela veut dire que toutes les choses n'en finissent pas d'être classables et aussi que, chaque fois qu'on classe, il y a une fin car on crée un nouveau groupe. D'autres chercheurs parlent de mise en ordre, de systématisation de cette dernière ; cela veut dire que nous sommes dans un amas de données et qu'on ne sait pas quoi en faire. La classification, la mise en ordre contiennent déjà une possibilité d'interprétation.

L'importance de la classification dans la construction du passage de l'expérience ou de l'acte à un concept à mobiliser implique de pouvoir comprendre et analyser la réalité sans faire de spéculations ni d'approximations. Comment peut-on rendre opérationnelle la notion de *kairos* ? Pour répondre à cette question fondamentale, nous devons revenir sur la signification qui lui a été donnée.

Le *kairos*, c'est Aristote qui le premier en a parlé, de cette division du temps par rapport au maintenant qui se définit par un avant et un après par rapport à ce qui était avant et ce qui va venir. Dans son livre *Physique*, du chapitre III au chapitre VIII, ce philosophe définit la dimension temps comme un instant mesuré par ce qui est antérieur ou postérieur (*Physique IV*, 219b), par rapport à la notion de l'avant et de l'après, entre ce qui est nombré et ce qui nous sert à nombrer, mais aussi comme la dynamique, la *kinesis* : le mouvant et le mû.

Pour ce philosophe, le maintenant devient un sujet qui n'est pas fixe ; il l'explique en le rapportant au discours contemporain, comme une conscience de la dynamique temporelle du présent. Castoriadis s'est inspiré des philosophes grecs et a lui-même élaboré sa propre théorie, en une lecture plus contemporaine, répondant aux interrogations de son époque, et en nous présentant deux dimensions : le temps social historique et le *kairos*, le moment opportun. Pour les Grecs, dans l'Antiquité, la notion d'histoire n'était pas une préoccupation et n'exprimait pas leur conception du monde. Néanmoins, elle a traversé deux siècles dans l'histoire du monde occidental, donc, forcément, elle répond indirectement aux préoccupations du monde contemporain en exprimant ses propres conceptions.

Pour cela, on peut dire que Castoriadis, sans parler directement de conscience, nous parle de l'extérieur (monde social) et de l'intérieur (monde psychique), c'est-à-dire que, pour lui, il y a conscience du temps comme expérience, grâce aux significations données, soit par les institutions, soit par l'acteur lui-même. Ce qu'il nous dit dans son analyse sur le temps social-historique démontre que l'individu peut être influencé ou modifier sa conduite, qu'il est lui-même conscient de l'expérience qu'il est en train de vivre. Sinon, sa conduite ne pourra pas s'inscrire dans un processus de modification. D'où l'importance qu'il accorde à l'imaginaire

qui lui permet d'avoir du discernement et de réfléchir sur le moment propice, sur ce qui est et ce qui n'est pas.

Par ailleurs, à propos du *kairos*, comment peut-on définir le moment opportun ? Cette notion peut être davantage comprise par rapport au *posteriori*, car ce dernier donne à l'individu la possibilité de comprendre l'antériorité des actions, ce qui lui a permis de donner aux choses leur importance ou de pouvoir agir. Le bon moment pour agir, on le voit dans l'action, le **n'** permet de mieux comprendre le **n**. Castoriadis reste sur une dimension dynamique, autrement dit physique du temps : l'individu est en interaction, il y a une inter-influence, mais aussi un moment **t**, l'instant où l'individu peut créer quelque chose de nouveau**.**

Pierre Aubenque, qui a travaillé sur la prudence chez Aristote, associe le *kairos* – relation avec la *fronisis* (Aristote, 1968) – et le discernement – qui ne peut être que dans la moyenne et non dans l'excès. Ceci est une lecture moraliste qui ne met pas en relation directe, comme on l'a déjà vu, l'individu social avec l'environnement social. Tandis que, dans cette interaction évoquée par Castoriadis, la conduite sociale est posée non comme la résultante d'un acte de soumission au contexte ou une action morale, mais surtout comme la capacité créative de l'être humain.

On peut signaler que ce n'est pas la première fois dans la pensée sociologique qu'on a parlé du rôle du contexte. En effet, les interactionnistes l'ont mis en avant dans la formation de la conduite sociale. Des sociologues comme G. H. Mead (1963) et Schütz (1987) ont mis l'accent sur l'imprégnation du sujet des différentes réalités qui les entourent au point de réagir selon les circonstances et le contexte social. Le sociologue H. Garfinkel a davantage parlé, dans le développement de l'ethnométhodologie, de cette dimension pragmatique des relations de l'individu avec son environnement social. Cette approche pose des questions épistémologiques concernant cette relation

privilégiée, car elle part du principe que l'individu social est une personne normée. Nous nous demandons donc jusqu'où va cette imprégnation ? Nous sommes face à une hyper-valorisation du contexte où l'individu est soumis à un cadre. Ceci dit, la question est posée : qu'est-ce que l'individu fait de ses potentialités, comment peut-il réagir face aux propositions que lui fait la société ? La manière dont Castoriadis conçoit le temps donne des réponses à ces questions. Car, pour lui, le *kairos* est le *temps pour faire*.

Il ne conçoit pas un être humain complètement dépossédé de la possibilité d'action selon ses propres préoccupations ; c'est pour lui un être capable d'innover, de comprendre, de prendre une décision. Ce n'est pas l'homme rationnel de R. Boudon, c'est l'homme ayant un potentiel qui, selon le *kairos*, peut se développer car ce dernier est le mouvant qui fait apparaître ce qui existe de manière sous-jacente chez l'individu. C'est pour cela que sa théorie est complexe, à la fois phénoménologique, constructiviste, tout en intégrant une approche dynamique au sens physique. Chez Castoriadis, nous sommes face à un être humain ayant un potentiel créatif et un environnement qui peut être propice ou pas. En d'autres termes, nous avons devant nous une articulation constante entre l'interne et l'externe, d'où l'importance capitale qu'il accorde à l'imaginaire.

À propos des relations du *kairos* et de l'imaginaire

Ce qui a élargi cette notion du temps par rapport à la dimension morale telle qu'elle a été développée jusqu'à maintenant, c'est la puissance de l'imaginaire. « L'imagination est la capacité de poser comme réel ce qu'il ne l'est pas. » (Castoriadis, 1977 : 44). Pour que l'individu réponde aux exigences au moment propice du *kairos*, il doit avoir un certain discernement et un imaginaire créatif. D'ailleurs, l'auteur attribue une étroite relation entre création et *kairos*. Il distingue dans la création deux aspects : *1/* la création-imitation qui est davantage définie par l'imitation qui renvoie

au temps identitaire et *2/* la création-rupture, temps véritable de l'explosion, de l'éclatement, de l'émergence, temps de l'altérité-altération (Castoriadis, 1975 : 293).

Une autre notion importante qui crée aussi une conduite c'est l'autonomie *vs* hétéronomie qui est considérée comme autonome : la société autonome est celle qui a créé une société, celle dont les institutions sont son œuvre propre et son propre produit… qu'elle puisse remettre en cause et changer. Avec cette nouvelle dimension, l'acteur devient davantage responsable de ses actions et celles-ci s'expriment à travers l'imaginaire instituant.

Selon ce philosophe, jusqu'au XI[e] siècle, l'individu social avait une conception grecque des règles, c'est-à-dire que ces règles de la société ne bloquaient pas l'individu dans son épanouissement et étaient même un signe de civilisation. Après cette période historique, elles ont été considérées comme une pesanteur sur l'individu social. Ensuite, les sociétés ont enfermé l'individu et construit des significations au niveau de l'imaginaire, ce qu'il appelle les *significations instituées*. Mais bien que l'imaginaire instituant soit occulté, cela ne signifie pas qu'il n'existe pas.

D'ailleurs, lui-même explique ce qu'il entend par ce terme : « L'imaginaire dont je parle n'est pas image *de*. Il est création incessante et essentiellement indéterminée (social-historique et psychique) de figures/formes/images, à partir desquelles seulement il peut être question *de* « quelque chose » (Castoriadis, 1975 : 7).

Dans *L'imaginaire comme tel* (Castoriadis, 2008), selon Arnaud Tomès (qui a réuni et commenté les textes), Castoriadis définit l'imaginaire comme une fonction et une puissance créatrice[6]. L'imaginaire se décline comme une

[6] Selon Tomès, ce texte sur l'imaginaire est de la même période que celle où il a commencé à développer sa théorie sur la créativité des individus sociaux.

puissance pour représenter un monde, mais aussi pour faire, au sens d'action.

Il divise l'imaginaire comme une capacité de création et d'innovation et aussi comme un magma de significations. Cela nous rappelle le principe de Hume qui nous dit que la différence entre l'animal et l'être humain est que ce dernier innove. Castoriadis, en insistant dans ses analyses sur l'importance de l'imaginaire, notamment en le divisant en imaginaire institué et instituant, a démontré la complexité des relations humaines et aussi des actions.

En effet, ce qui est très fort chez cet auteur, c'est qu'en donnant le pouvoir à l'imaginaire, il a été obligé de lui donner une étendue beaucoup plus élargie que celle que les autres sociologues lui donnaient à cette époque. En sociologie, on a beaucoup parlé des représentations sociales. Ces dernières, pour Chombart de Lauwe, sont des modèles guides et, selon Moscovici et ses disciples, une donnée stable au niveau cognitif ; dans la majorité de leurs écrits, ils ont fait une lecture de l'imaginaire davantage comme une technique d'imprégnation que comme un moyen d'innovation. Si pour ces auteurs les représentations sont devenues un objet à part entière d'étude, pour Castoriadis, elles ne sont qu'une partie de l'imaginaire.

En revanche, Castoriadis perçoit la formation de ce dernier dans une relation intrinsèque avec le temps social-historique. C'est pour cela qu'il a donné la priorité à l'articulation entre *kairos* et imaginaire. Ainsi, ce dernier a le pouvoir de se nourrir et d'interagir avec le monde extérieur, d'innover et de créer de nouvelles situations. Car l'imaginaire dépend du *kairos*, comme nous le constatons lorsqu'il développe la dimension '*sociale-historique*' dans son livre *Figures du pensable* (1999) : « Le social-historique est, avant tout, la spécificité phénoménologique des formes qu'il a créées et à travers lesquelles il existe : les institutions, incarnation des significations imaginaires sociales, et leur produit concret,

leur porteur et reproducteur, l'individu vivant en tant que forme social-historique. Plus important, toutefois, le social-historique est la forme ontologique qui *peut se mettre elle-même en question* et, cette activité autoréflexive, *s'altérer explicitement* » (Castoriadis, 1999 : 264).

Cette créativité du *kairos* ne peut être saisie d'une manière indissociable de l'imaginaire car, selon la définition de Castoriadis, ce dernier est la source de la créativité. D'où l'importance de l'imaginaire car il inclut aussi le discernement au niveau du jugement que l'acteur doit posséder pour analyser et intervenir au moment propice. Ainsi, l'imaginaire crée des choses. Il renoue avec Aristote sur l'imaginaire créateur. C'est un très bon exemple lorsqu'on constate qu'au niveau des classifications de l'imaginaire, la dimension créatrice a été délaissée en sociologie comme *eidos* à étudier. Celle-ci nous pose des interrogations sur qui décrète que ce qu'on trouve dans nos recherches est valable et important à classer afin de construire une grille pour analyser la réalité sociale.

Nous constatons d'ailleurs que certaines notions dans l'histoire des idées qui ont été délaissées au profit d'autres sans explication bien argumentée. Cela ne veut pas dire qu'elles ne sont pas importantes, au contraire, mais que par leur dimension énigmatique, elles ont été considérées comme inutiles pour cette période historique. Il semble qu'il y ait un esprit d'accommodement au niveau de la connaissance et de la construction du savoir[7] (voir Thomas Kuhn, 2008).

[7] Il est intéressant de noter la façon dont lui-même a considéré les différents courants sociologiques comme le structuralisme, le marxisme, le fonctionnalisme. Il les compare avec le lit de Procuste, signifiant par là que ces théories, durant cette période, ont voulu interpréter toute l'histoire humaine à travers l'angle optique. Procuste était un brigand qui capturait les voyageurs et les attachait à un lit. Si la taille du lit était supérieure à celle de la personne il lui tirait les pieds, à l'inverse, lorsque

Reste tout de même à s'interroger sur comment opérationnaliser le concept de Castoriadis, le *kairos* ? Les procédés méthodologiques sont un ensemble de règlements et d'outils à appliquer sur le terrain. Une question actuellement se pose : comment faire rentrer de nouveaux objets, passer de l'empirie à la conceptualisation ? Comme on l'a déjà signalé, le concept de *kairos* chez Castoriadis, pour ne prendre que ce cas de figure, nous interroge sur la manière de passer d'un concept à une construction de catégorie, de même que comment le classifier afin de pouvoir le mobiliser et l'appliquer sur le terrain et le lire et l'interpréter. La question actuellement est de savoir : comment peut-on enrichir les catégories actuelles, afin de comprendre et cerner de nouvelles conduites sociales ? Tout en y associant une méthode. Nous voudrions aussi démontrer qu'il faut partir du principe qu'il existe une relation intrinsèque entre la construction des catégories et celle des procédés utilisés, pour pouvoir cerner une nouvelle situation ou réalité sociale.

À propos des procédés méthodologiques

Pour faire face à la confusion dont le philosophe anglais Roussel parlait, les réflexions sur les procédés méthodologiques se sont imposées. Car si une notion qui a tout pour devenir une catégorie exprime une unité, un ensemble, il peut y avoir des classifications, comme celle de *kairos*, pour lesquelles, afin qu'elles deviennent une catégorie sociologique, nous devons chercher la méthode la plus adéquate, sans quoi il n'y aura pas d'opérationnalité. C'est pour cela qu'on doit réfléchir sur les procédés méthodologiques et aussi choisir les outils d'investigation.

La problématique des procédés méthodologiques est posée d'une manière cruciale depuis l'Antiquité : Hérodote mettait en avant l'observation qu'Aristote a tellement

---

les pieds dépassaient du lit trop petit il les coupait. Ce mythe symbolise la tyrannie et le totalitarisme.

développée qu'il a créé les bases de la science. Pour lui, il n'y avait pas mieux que l'observation et la comparaison, mais en élaborant des schémas de taxinomie ; c'était la meilleure façon d'explorer d'une manière ingénieuse le monde du sensible de la vie sociale. Cependant, on constate que le centre de gravité, jusqu'aujourd'hui, a été différent selon les époques. Actuellement, la lecture de la réalité s'est bien complexifiée avec la globalisation des conduites car cela nous pousse à situer la recherche entre le différentiel et l'universel. En d'autres termes, toute méthode peut être dépassée et tout chercheur a en charge de réfléchir et de secouer l'imitation routinière qui semble peser sur les travaux sociologiques.

Les procédés méthodologiques demeurent une problématique à part entière au niveau épistémologique et posent beaucoup de questions, tant sur leur validité que sur leur opérationnalité pratique. Ces interrogations sont d'autant plus pesantes que toute méthode doit se renouveler pour pouvoir cerner l'évolution des différentes transformations sociales, mais aussi pour cerner de nouvelles réalités perçues. Mais ce qui précède reste comme un modèle offert à la critique pour pouvoir innover. Quelles que soient les conséquences du contexte intellectuel, la méthode doit toujours respecter la réalité sociale. Les procédés méthodologiques mis en place permettent de comprendre les faits, leurs causes, de développer l'étiologie de leur existence et de conceptualiser l'empirie.

L'interrogation fondamentale reste toujours pertinente : comment utiliser un procédé méthodologique en allant au-delà de la réalité perçue immédiatement ? C'est-à-dire amener l'étude au-delà des contours et capter la vivacité des faits réels en cernant ainsi la dynamique sociale, le continuum. Pour ce faire, il faudrait rompre avec une lecture figée et stéréotypée des phénomènes sociaux, car il ne s'agit pas de critiquer une méthode comme valable ou pas, mais

d'examiner la nécessité d'un procédé méthodique qui peut cerner le phénomène social dans son processus de formation.

D'ailleurs, les sociologues peuvent être critiqués comme les historiens qui écrivent l'histoire selon leurs fins politiques. Pour cela, la recherche sur les procédés méthodologiques ne peut qu'être écrite constamment, ainsi l'interrogation sur comment observer une réalité n'est pas suffisante pour comprendre son évolution. L'anthropologue Jean Guiart (1970) a démontré dans son article, d'une manière assez farouche, qu'il s'agit d'un *secteur protégé* ; il avait même parlé de réalité fantôme, critiquant vivement les ethnologues du terrain, en leur reprochant d'inventer une réalité. Car selon lui, l'universitaire s'adresse avant tout à ses pairs, donc il y a un contrôle et une autocensure qui s'exercent par le milieu dit scientifique. Ce qui peut semer la confusion et induire quelques compromis ; mais néanmoins, malgré les raccourcis, on peut dire que parfois la réalité sociale est réinvestie et élaborée par le chercheur. En effet, la même critique peut être exprimée envers le sociologue qui vit dans un milieu protégé en fréquentant des milieux complètement opposés pour des raisons idéologiques ou pour s'aligner sur un moule intellectuel. En partageant cette critique, nous en venons à considérer également les propos tenus par Thomas Kuhn sur le rôle des acteurs représentants d'une science normale.

Hormis cette compétition des intellectuels, il y a un autre paramètre, la société en transition, qui peut nous amener à nous interroger sur la validité des outils. Cette période de transition nous permet de reconsidérer ces hypothèses et de créer quelque chose de plus solide, proposé comme grille de lecture sur le terrain. Comme Castoriadis aurait dit, on doit donner une réponse en mettant l'accent sur le temps/*kairos*. D'autant que ce terme peut devenir une entité abstraite, car on observe une coexistence et une co-extension entre

extension (ce qui est) et intension (ce qui définit un concept), ce qui est un principe pour créer une catégorie.

De l'empirie à la rationalisation des procédés

Dans la formation des procédés, il y a toujours une recherche de l'universel qui est le principe de la viabilité du procédé. Ainsi, sur le plan méthodologique, les procédés incluent une intégration des démarches et des règles où l'objectif de la méthode est déterminant ; ceci concernant d'une part les critères de choix d'un terrain qui fixe un échantillon représentatif non seulement au niveau statistique mais aussi en fonction d'une valeur objective qui correspond à la classification. Ne pas oublier que, lorsque l'on a classé quelque chose, ce dernier est défini par un coefficient d'appartenance. Cette dimension, on doit en tenir compte au niveau de la méthode utilisée sur le terrain.

Après avoir analysé ce que les différents sociologues et anthropologues du terrain ont utilisé comme outils d'investigation, nous en sommes arrivés aux résultats suivants : qu'ils utilisent déjà sur le terrain certains procédés qui expriment davantage des propositions logiques, linéaires ou additionnelles, sans tenir compte de la complexité, ce qui leur permet de cerner la réalité sans la déformer, mais en la simplifiant au maximum, lui donnant une dimension assez plate, obtenant alors des réponses normées. Ainsi, les études renforcent la question de la normalité et nous présentent un individu social sans contradictions, ni tensions sociales.

Ceci dit, si l'on part du principe que le concept de temps et plus précisément celui de *kairos* sont un paramètre qui influence la formation des conduites sociales, il faudra bien parvenir à un procédé méthodologique permettant de cerner les conduites sociales qui en découlent qui incluent aussi l'imaginaire. Comme on vient de le voir, c'est un élément constituant du *kairos*.

Au niveau épistémologique, la pensée de Castoriadis est très complexe, car nous y trouvons des éléments constructivistes, mais aussi de l'épistémologie naturaliste, ainsi que des approches hégéliennes ; il est trop critique envers le marxisme pour être considéré comme un néo-marxiste ; il a voulu synthétiser la pensée de la Grèce antique et mettre au diapason du monde contemporain certains fondements de cette source de pensée.

Dans ce cas, notre démarche s'inscrit dans une épistémologie naturaliste qui adopte davantage une lecture du processus, afin de pouvoir le généraliser. Les axiomes géométriques appliqués aux conduites sociales (Mouchtouris, 2012 : 142) sont une opération audacieuse mais nécessaire pour pouvoir cerner les conduites en processus, à l'instar de l'épistémologie naturaliste. C'est pour cela qu'au niveau épistémologique, nous avons opté pour cette manière d'examiner les choses. La mise en place de ces axiomes comme procédés méthodologiques permet de chercher à formaliser l'empirisme et aussi de comprendre l'existant qui est tout le temps en mouvement.

L'application des axiomes, sur le thème de la temporalité dynamique du *kairos* et ses conduites, peut cerner les conduites qui sont exprimées par des formes comparables et proches les unes des autres, comme envers le temps. Ainsi, l'on a constaté que leurs propositions pouvaient très bien se représenter par les axiomes géométriques de Poincaré. Cela permet de rationaliser et modéliser les démarches des sociologues et anthropologues, en un procédé reproductible, qui rend une logique opérante. Revenir sur les axiomes par rapport au *kairos* tel qu'il était développé en tenant compte à la fois de la construction réelle et de l'imaginaire est bien nécessaire.

Les axiomes

Le procédé valide l'usage et la valeur de la classification ; cette dernière permet d'ordonner, mais c'est la méthode qui permet d'examiner. L'observation que nous proposons est un procédé pour élucider l'expérience sociale d'une conduite. Pour reprendre ce que Platon disait de la méthode : on part d'un principe pour arriver à un autre principe.

Ainsi, notre démarche s'inscrit à la fois dans la perspective d'une épistémologie naturaliste qui s'attache à la tentative de conceptualiser sur la dynamique conceptuelle et dans un renouvellement des procédés opératoires, ceci afin de cerner les choses mouvantes ; en paraphrasant ce que Nietzsche disait sur la pensée et l'action : un concept peut être démontré par un procédé.

L'axiome de connexion

On pose que E = ensemble ; CS = conduite suivie ; CE = conduite exprimant : E ^ (CS ; CE) →l'ensemble des conduites est connecté avec les différents types de conduites.

L'axiome de connexion nous permet de remettre l'individu dans le contexte espace/temps ; grâce à lui, l'individu est en connexion avec une situation donnée dans le présent. C'est l'axiome de la situation et de la forme de la conduite individuelle. Il consiste à utiliser la démarche logique pour mettre en connexion l'individu et la situation.

L'application d'un tel axiome nous permet de cerner les échanges établis dans un espace-temps donné. Chombart de Lauwe l'a notamment utilisé sur son terrain du monde urbain. On pourrait dire que c'est la première chose que fait spontanément un chercheur sur le terrain.

Avec cette proposition logique, on peut arriver à une interprétation ; d'autre part, elle s'applique très bien au concept de temporalité sociale-historique de Castoriadis dans la formation de l'imaginaire instituant et institué.

L'axiome de l'ordre : « être situé entre »

On pose que E = ensemble ; X = partie réelle ; Y = partie imaginaire : E ⊃ (X ; Y) →l'ensemble des conduites implique une partie réelle et une part d'imaginaire.

La particularité de cet axiome est l'introduction de l'imaginaire dans la question de la perception de l'espace-temps. Ce qui a permis aux anthropologues comme Chombart de Lauwe de montrer le rôle des aspirations dans les conduites sociales, ainsi que l'évolution de certaines valeurs qui peuvent former ce qui se définit comme temps social-historique ou comme *kairos*/invention. Cet axiome a été utilisé dans nos recherches sur les expressions culturelles des jeunes des quartiers populaires, mais également dans d'autres inspirées de l'anthropologie sociale et des urbanistes.

L'axiome de la congruence

Formule : E ^ (CS ; CE) = E ⊃ (X ; Y) →l'ensemble des conduites connecté aux différents types de conduites est identique à l'ensemble des conduites et implique les parties réelles et imaginaires.

Le terme de congruence, nous le définissons comme dans la géométrie classique : égalité des formes au niveau des relations humaines. Ces dernières comprennent les axiomes de la durée d'une conduite selon les catégories de population et également de la régularité de la conduite en fonction du temps social. Chez Castoriadis, nous trouvons dans le temps le *kairos* exprimé dans l'imaginaire radical – projet révolutionnaire. Grâce à cet axiome, on arrive à saisir s'il y a un mouvement propre à une conduite sociale et si celle-ci est typique ou atypique. Nous pouvons ainsi cerner les changements sociaux. Chez l'anthropologue Marc Augé (1994), on trouve cet axiome dans sa démonstration qui nous permet de comprendre et de savoir avec certitude si

une conduite sociale est réellement un phénomène de la communauté observée ou seulement un épiphénomène.

L'axiome du parallélisme

Formule : E = X + Y →l'ensemble des conduites est égal à l'association des parties réelles et imaginaires des conduites.

Il s'agit de l'axiome par excellence qui nous permet de comprendre le *kairos* et la part de l'imaginaire, du suivisme et de l'innovation dans les conduites sociales. Cette vision méthodologique a été exprimée par les interactionnistes, notamment Erving Goffman.

L'axiome du conventionnalisme

Formule : CE ⊂ CS →« la conduite exprimant » implique « la conduite suivie ».

En termes de temporalité, il s'agit de la question de l'uniformisation des conduites. Comme on le retrouve dans l'ouvrage d'Howard Becker sur *Le monde de l'art*, cet axiome nous permet de mieux comprendre le rôle des conventions sociales dans un contexte. Le temps social-historique peut être davantage étudié avec cet axiome. Castoriadis l'a utilisé pour comprendre la formation logique des conduites insignifiantes dans son livre *La montée de l'insignifiance*.

Parmi ces axiomes, ceux qui peuvent être utilisés pour démontrer l'esprit de classification du temps sont : l'axiome de congruence et celui de parallélisme.

Cette façon d'interroger le terrain nous permet de saisir le réel et l'imaginaire des conduites sociales, de comprendre la créativité humaine tout en tenant compte de la pesanteur de la réalité sociale.

En guise de conclusion

Castoriadis n'est pas le premier philosophe qui ait développé l'importance du discours et des significations

comme argumentations du pouvoir dans les différents écrits sociologiques, mais ce que lui a développé, c'est un schéma spécifique complexe mais pas compliqué de l'intelligibilité choisi pour comprendre le réel. Cette lecture de Castoriadis nous permet de revenir sur le *kairos* qui devient un objet sociologique, en même temps qu'une catégorie sociologique pour étudier la formation des conduites humaines. Selon Couloubaritsis (in Mouchtouris & Christias, 2014) cet auteur, pour développer ce sujet, est parti de la sociologie pour aller vers la philosophie, comme il l'écrit dans son article *La pensée métaphysique de Castoriadis*. Nous nous approprions ses propos pour les ramener de la philosophie à la sociologie, afin de renforcer une lecture des relations de l'être humain avec son environnement social davantage physique (Mouchtouris, 2017), pour reprendre l'expression d'Auguste Comte.

L'approche dynamique temporelle est synchronique et diachronique ; ici, avec le concept de *kairos*, il s'agit de la lecture synchronique, c'est-à-dire que cela exprime que l'individu social a des relations intenses avec son environnement. Nous notons que, dans cette approche, se produisent une rupture nomothétique déductive, un repositionnement de l'acteur et aussi une lecture ouverte des interactions produites entre le contexte et les actions sociales, entre l'interne et l'externe, entre les conditions de vie et les acteurs.

Qu'il s'agisse d'une démarche ayant des principes sur la manière d'examiner les actions humaines nous permet de continuer à ajouter des éléments de compréhension sur la formation des conduites : comme dans la recherche menée sur la subjectivité et les sentiments comme la nostalgie. On a bel et bien constaté que l'être humain ne peut pas être uniquement un produit de socialisation, ni être continuellement socialisé et la présence d'un tel sentiment témoigne de la capacité de l'être humain à réagir devant ce que l'environnement lui offre.

Dans ce cas paradigmatique, on voit la puissance de l'imaginaire chez l'être humain dans la formation de ses actions sociales. C'est pour cela que l'introduction du *kairos* dans la sociologie est fort nécessaire, afin d'arriver à comprendre sa complexité. Bernard Valade, dans son article sur *Les sciences humaines et sociales* (Valade, 2018), a signalé la situation critique dans laquelle la sociologie se trouve actuellement : « Ce qui semblait pour longtemps stabilisé et fortement cadré s'est trouvé remis en mouvement ; nombre de questions que l'on croyait tranchées ont été autrement pensées ; les divers modèles explicatifs auxquels on se référait plus ou moins mécaniquement sont apparus défaillants, inopérants ou carrément obsolètes » (Valade, 2018).

L'introduction de ces présupposés théoriques sur la dynamique temporelle du *kairos*, on peut la voir dans la macrosociologie, avec le temps *social-historique*, et dans la microsociologie, avec le *kairos* comme moment propice. D'ailleurs, ce serait une erreur de s'enfermer dans les faits divers et dans la microsociologie, car, d'une part, le différentiel va primer sur l'universel et, d'autre part, sans ce dernier, on ne peut faire une science, uniquement des constats, et en rester à une lecture empirique. Le même auteur Bernard Valade, dans un autre article, *De la classification et des classificateurs* (Cherkaoui, 2003 : 123), a mis l'accent sur la pratique de classification qui est avant tout le fruit de la logique, au sens de la systématisation, où le genre et l'espèce expriment des particularités. En l'occurrence, si l'on continue avec cette démarche logique, on peut, d'une part, dire que le *kairos* est le terme général et ce qui aurait pu être le genre et l'espèce – l'*eidos* – c'est le contexte et le processus dans lesquels les actions humaines s'inscrivent et, d'autre part, faire une classification sur le *kairos* issue de l'imaginaire institué et de l'imaginaire instituant.

Avec le processus de catégories et de classification et particulièrement dans les procédés méthodologiques, il est

légitime de chercher à prendre ce qui existe dans les autres sciences ; ce qui permet à la sociologie de se doter d'outils d'investigation plus adaptés et rationnels, d'avancer au niveau de la compréhension de la réalité sociale. D'ailleurs, dans notre approche de rationalisation de la démarche empirique de l'observation, nous invitons à repenser les méthodes et, plus spécifiquement, les relations qui existent entre la démonstration et l'opérationnalisation des concepts mobilisés comme grille de lecture et outils méthodologiques. On ne peut pas faire de catégories ou de classements sans empirie et même pour effectuer un renouvellement dans les concepts utilisés pour qu'ils soient plus adaptés aux nouvelles conduites, nous devons toujours être plus proches d'une réalité sociale et partir du principe qu'une société est davantage fluide que statique. Castoriadis disait à ce propos : « Mais cela vaut aussi au-delà du social-historique : il y a du vivant. » (Castoriadis, 1997 : 18). Ce qu'il veut nous dire par là c'est qu'aucune société ne peut vivre sans création, et par conséquent sans évolution, et que cette dernière appartient à l'être, ainsi il n'y a rien qui puisse rester statique.

À propos de notre démarche de classification, nous nous sommes inscrite davantage dans l'épistémologie naturaliste, car nous nous sommes basée sur la dynamique du processus. Le principe est de comprendre les étapes de développement et les capacités opératoires des concepts sur le terrain afin de procéder à une conceptualisation de l'empirie. La rationalisation de ces concepts nous permet de comparer et d'introduire l'analogie dans le raisonnement sociologique. Avec la dynamique temporelle du *kairos* chez Castoriadis, nous pouvons comprendre la complexité et les dimensions plurielles des situations et de la formation des conduites de l'acteur social.

Bibliographie

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, GF Flammarion, 1968.

Aristote, *Physique*, Paris, Belles lettres, 1990.

Aubenque P, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 2014.

Augé M, *Pour une anthropologie des mondes contemporains,* Paris, Flammarion*,* 1994.

Axelos K, *Le jeu du monde*, Paris, Les éditions de Minuit, 1969.

Axelos K, *Vers une pensée planétaire,* Paris, Les éditions de Minuit, 1964.

Balandier G, *Sens et Puissance*, Paris, PUF, 1971.

Becker H, *Les mondes de l'art*, Paris, Flammarion, 1988.

Berthelot J-M, *Sociologie : Épistémologie d'une discipline*, Bruxelles, De Boeck université, 2000.

Blumenberg H, *La légitimité des Temps modernes*, Paris, Gallimard, 1999.

Bodei R, *Géométrie des passions. Peur, espoir, bonheur : de la philosophie à l'usage politique*, Paris, PUF, 1997.

Castoriadis C, *Domaines de l'homme*, Paris, Le livre de poche : Essais, 1977.

Castoriadis C, *Fait et à faire*, Paris, Seuil, 1997.

Castoriadis C, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

Castoriadis C, *La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 1996.

Castoriadis C, *Les carrefours du labyrinthe. Tome 6 : Figures du pensable*, Paris, Seuil, 1999.

Castoriadis C, *L'imaginaire comme tel*, Paris, Hermann, 2008.

Chombart de Lauwe P-H, *Pour une sociologie des aspirations*, Paris, Denoël Gonthier, 1971.

Farrugia F, *Le terrain et son interprétation*, Paris, L'Harmattan, 2005.

Farrugia F, *Sociologies : histoires et théories*, Paris, CNRS, 2012.

Garfinkel H, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1967.

Goffman E, *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Les éditions du Minuit, 1973.

Goldman A, *Social Epistemology*. Oxford University Press, 1986.

Guiart J, « Méthodes et procédés scientifiques », *L'Homme,* n°4, volume 10, 1970, p. 102-110.

Gurvitch G, *Les cadres sociaux de la connaissance*, Paris, PUF, 1966.

Hume D, *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion, 2006.

Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950.

Kuhn T, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 2008.

Mead GH, *L'esprit, le soi et la société*, Paris, PUF, 1963

Morin E, *La méthode*, Paris, Seuil, 1977.

Mouchtouris A (dir.), *La dynamique sociale et ses acteurs*, Paris, Éditions du Cygne, 2017.

Mouchtouris A et Christias P (dirs.), *Actualité de la pensée grecque*, Paris, Le Manuscrit, 2014.

Mouchtouris A, *La métamorphose, une sociologie de la perception*, Paris, L'Harmattan, 2015.

Mouchtouris A, *L'observation : un outil de connaissance du monde*, Paris, L'Harmattan, 2012.

Mouchtouris A, *La réception des œuvres artistiques. La temporalité de l'expérience esthétique*, Paris, Le Manuscrit, 2013.

Mouchtouris A, *Temporalité et jugement social*, Paris, Le Manuscrit, 2014.

Piaget J, *Introduction à l'épistémologie génétique*, *tome III*, Paris, PUF, 1950.

Schütz A*, Le chercheur et le quotidien : Phénoménologie des sciences sociales*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1987

Valade B, « De la classification et des classificateurs », in Cherkaoui (éd.), *Histoire et théorie des sciences sociales. Mélanges en l'honneur de Giovanni Busino*, Genève, Droz, 2003.

Valade B, « Edmond Goblot : classification des sciences et système des savoirs », *Hermès*, n°66, CNRS, 2013.

Valade B, *Introduction aux sciences sociales*, Paris, PUF, 1996.

Valade B, *Études des sciences sociales*, Paris, Éditions du CNRS (à paraître), 2018.

CHAPITRE II

Les caractères originaux de la pensée sociologique d'Edmond Goblot

Bernard VALADE

Longtemps ignoré des sociologues, le nom d'Edmond Goblot (1858-1935) est aujourd'hui devenu familier à ces derniers pour être celui de l'auteur d'une « Étude sociologique sur la bourgeoisie française moderne » : *La Barrière et le niveau* (1925). On doit à Georges Balandier d'avoir accueilli et préfacé, en 1967, dans la collection « Le sociologue » qu'il dirigeait aux Presses Universitaires de France, cet ouvrage dernièrement réédité par les soins de Bernard Lahire. Le *Traité de logique*, publié en 1918, a rapidement assuré, en revanche, une assez grande notoriété à Goblot, en étant utilisé par plusieurs générations d'étudiants en philosophie. Les autres travaux de celui qui devait terminer sa carrière universitaire comme professeur d'histoire de la philosophie et des sciences à l'université de Lyon, après avoir été en poste dans plusieurs villes de province, n'ont eu qu'une faible audience, à l'exception de son *Vocabulaire philosophique* (1901) qui a fait l'objet, avant et après la Première guerre mondiale, de nombreuses rééditions. La pensée de leur auteur présente donc une double orientation, philosophique et sociologique. Celle-là est bien marquée dans les très rares études qui lui ont été naguère consacrées (D. Parodi, 1925 ; J. Kergomard *et alii*, 1937 ; P. Brunet, 1938). Celle-ci est fortement soulignée par Michel Lallement dans son excellent livre *Logique de classe – Edmond Goblot, la bourgeoisie et la distinction sociale* (2015). En fait, ces deux orientations sont bien plus qu'étroitement liées : elles sont conjointes et indissociables.

La « distinction des classes » : de l'observation à l'analyse

L'ordre chronologique des ouvrages publiés par Edmond Goblot ne correspond nullement à une évolution de ses centres d'intérêt. À la philosophie des sciences, à laquelle se rattache sa première publication (1898) sur la classification des savoirs –, n'a pas succédé l'observation sociologique. Cette dernière est d'emblée présente dans son itinéraire intellectuel « La première édition de *La barrière et le niveau* date de 1925, note bien G. Balandier, mais l'expérience vécue dont l'ouvrage est nourri, paraît sensiblement plus ancienne ». La rédaction de ce livre, s'est-on plu à relever, est antérieure au premier conflit mondial. Une lecture plus attentive permet cependant de voir que sont cités d'entrée, à l'appui des analyses présentées, tel ouvrage paru en 1923, *Le déclin de la bourgeoisie* de Paul Louis (1967 : 5), et tel article de presse en date du 22 février 1924 (1967 : 13). En fait, l'« expérience vécue » dont fait état G. Balandier s'inscrit dans un contexte domestique qu'éclaire la *Correspondance familiale des Dubois-Goblot (1841-1882)*, publiée par Viviane Isambert-Jamati en 1995. Les lettres rassemblées sous le titre *Solidarité fraternelle et réussite sociale* nous font pénétrer dans un milieu où la faiblesse des ressources financières est compensée par la force des volontés personnelles, une diversité d'aptitudes, des capacités affirmées. En la rapportant à la notion de 'capital culturel' Gabrielle Varro (1995) a nettement mis en évidence, dans sa recension de cette 'correspondance' ce que révèle son 'étude longitudinale' : la circulation, la consolidation, la transmission, poursuivies sur trois générations, des valeurs et des mentalités d'un milieu, spécifique certes, mais important par l'impact qu'il a eu sur la société globale, particulièrement en ce qui concerne la valorisation de l'effort individuel et la promotion de la laïcité. Cette correspondance illustre finalement « le cheminement d'une famille dont les rejetons sont devenus les membres

d'une intelligentsia parfois illustres ». Au premier rang de ceux-ci figure l'ancien élève de l'ENS qui, en 1898, alors professeur agrégé de philosophie au lycée de Toulouse, publie l'*Essai sur la classification des sciences*, thème de la thèse principale qu'il a soutenue pour l'obtention du doctorat d'État ès Lettres.

L'année suivante, Goblot donne à la *Revue d'Économie Politique* un long article de trente pages intitulé « Les classes de la société » (1899). Nombre d'idées qui seront simplement reprises ou plus avant développées dans le texte de 1925 s'y trouvent exposées, sur fond de comparaison entre 'caste' et 'classe'. « N'ayant plus d'existence légale, affirme Goblot, les classes sont peut-être un peu moins différenciées, mais leur distinction se maintient d'autant plus jalousement, dans l'opinion et dans les mœurs, qu'elle n'est plus inscrite dans la loi » (1899 : 31). On voit bien le changement qu'il cherche à mettre en évidence, comme aussi l'insuffisante prise en compte de ce qui sépare la *classe* sociale, – qui n'a jamais eu « d'existence légale » – de l'*ordre* ressortissant, lui, à une codification juridique. On passera sur les commentaires qu'appellerait la comparaison des trois catégories, – ordre, caste et classe –, telle que l'ont pratiquée sociologues et historiens, de Max Weber à Roland Mousnier (1969). L'essentiel réside d'abord dans une série de remarques d'une éclatante originalité, – sur les classes, qui sont des « distinctions qualitatives », l'inexistence d'une classe possédante, « Il n'y a que des riches », le costume, « signe sensible de la classe », les modèles sociaux et leurs copies ; ensuite dans une succession de notations subtiles, – « c'est par des signes superficiels que les classes supérieures se distinguent des classes inférieures » – semblables à celles de Georg Simmel, qui sera cité, pour sa *Psychologie de la mode*, dans *La Barrière et le niveau* (1967 : 58) ; dans des considérations finales aussi, sur la perte de prestige de la bourgeoisie, – elle cesse « d'être un objet de respect pour

devenir un objet de convoitise » (1899 : 58) –, qui font songer aux sombres prévisions de Vilfredo Pareto.

Les sept chapitres dont se compose *La Barrière et le niveau* systématisent cet ensemble de réflexions et d'aperçus nouveaux. Le premier fait le point sur « l'idée de classe sociale » dont Goblot, dans son *Vocabulaire philosophique* (1901), donne une définition qui vaut d'être intégralement reproduite : « En sociologie on appelle *classes* diverses catégories de personnes entre lesquelles une société est ordinairement divisée, et qui se distinguent par leur genre de vie, leurs mœurs, leurs fonctions sociales, leurs privilèges ou avantages. Une classe est *ouverte* : on y entre et on en sort ; quand elle parvient à se fermer, c'est-à-dire à rendre héréditaires ses avantages ou ses privilèges pour s'affranchir de ses charges et obligations, elle devient une *caste* ». Les six autres chapitres traitent de la frontière qui sépare le bourgeois des classes populaires. On sait ce qu'il en est de ce thème et de ses variations : un drame se joue autour des lignes de démarcation sociale qui passent « là où les degrés de richesse sont les plus rapprochés et le moins saisissables » : « Les uns s'appliquent à marquer qu'ils sont au-dessus de la limite ; les autres, par l'effort qu'ils font pour la franchir, signalent involontairement qu'ils sont en dessous » (1967 : 13) ; toute démarcation est à la fois barrière et niveau : ces deux termes qui commandent l'estimation des choses rendent compte des éléments constitutifs de la vie bourgeoise ; le souci de distinction qui marque si fortement les mœurs de la bourgeoisie est visible dans la mode, comme il est aussi perceptible dans l'éducation morale, l'éducation intellectuelle, enfin dans l'éducation esthétique.

Les « exercices logiques » sur les jugements de valeur

« N'oublions pas que la distinction des classes est affaire de jugements de valeur » (1967 : 15). L'avantage du

bourgeois qui veut être distingué, montre Goblot, est précisément d'être *jugé* supérieur. Les clivages sociaux sont ici appréhendés à partir des représentations que l'on s'en forme, des croyances qui s'y attachent, des illusions qui assurent leur maintien. Ils sont rapportés à la *mystique des jugements de valeur*, qui, nous est-il expliqué, s'ils sont plus difficiles à manier que les jugements d'existence, ne relèvent pas d'une logique sensiblement différente. À l'examen de ce type de jugement est consacré le dernier livre publié par Goblot, *La Logique des jugements de valeur* (1927). Une courte préface, datée de juin 1926, nous renseigne sur la constitution de ceux-ci en objet d'étude dans son propre parcours. Un premier jalon est posé avec le chapitre XVII du *Traité de logique*, publié en 1918 mais composé et prêt à être imprimé avant la guerre qui en a différé la parution : huit pages où sont commentés les jugements tels que « Ceci est bon – Ceci est mauvais » et les négatives correspondantes. « Cette logique des jugements de valeur n'a jamais été faite […] Si on l'essayait, la première tâche de l'analyse serait de séparer, dans l'estimation des valeurs, ce qui est proprement intellectuel et ressortit à la compétence de la raison de ce qui, étant d'un autre ordre, échappe à sa juridiction et à son contrôle » (1918 : 369). C'est ce qui est effectué dans l'ouvrage de 1927.

Deuxième jalon dans cette entreprise de « dissection » des raisonnements opérée par Goblot : *La Barrière et le niveau*, « (s) on récent petit livre », présenté comme « une suite d'*Exercices logiques* sur des jugements de valeur ». En prenant pour matière de ses analyses « des jugements collectifs constituant une classe dans la société […], le logicien s'est fait accidentellement sociologue ». Il a mis en évidence le fait que toute la réalité de la bourgeoisie française « est dans la seule opinion et consiste en des jugements de valeur. Toute sa supériorité, c'est-à-dire son existence même comme classe, consiste dans la croyance qu'elle est supérieure »

(1927 : I). Troisième temps et point d'aboutissement : la publication, en 1927, « de nouveaux *Exercices logiques* sur d'autres jugements de valeur ». Des neuf exercices logiques qui suivent cinq chapitres théoriques, on retiendra le cinquième, – la théorie de la valeur de Karl Marx (p. 137-154) – et le sixième consacré à l'utilitarisme (p. 155-170). Dans la théorie marxiste, Goblot ne trouve que « confusion d'idées » et « incohérences logiques » ; elle paraît profonde parce qu'elle est obscure. Cette obscurité a servi le socialisme, – qui est une religion : « la foi socialiste, comme toute foi religieuse, consiste à adhérer à la doctrine sans la connaître » (1927 : 152). Goblot se soutient, dans sa critique des dogmes fixés par Marx, et auxquels on croit religieusement, d'un propos que lui a tenu Jaurès rencontré à Toulouse en 1898 : « Nous avons besoin, pour la propagande de nos idées de ces formules nettes, courtes, frappantes, qu'on arbore comme un drapeau » (1927 : 145-146). Les thèses de J. Bentham et de J. Stuart Mill ne sont pas non plus ménagées : la morale utilitaire est la moins démontrée et la moins praticable de toutes les morales ; « La maximisation du bonheur est une notion purement quantitative : le plaisir y est considéré comme une quantité à plusieurs chefs différents ; il n'y est question que de mesure, de « calcul déontologique » d'« arithmétique du plaisir » de « somme algébrique des plaisirs et des peines » et tout cela concerne ce qu'il y a au monde de plus réfractaire à la mesure » (1927 : 169).

Dans le *Traité de logique* comme dans *La Logique des jugements de valeur*, le sociologue n'est que discrètement présent, – « accidentellement », selon les propres termes de Goblot. Jugements d'expérience et jugements de raisonnement, logique du concept et logique du jugement, les différents types de raisonnement sont quelques-uns des principaux thèmes abordés. Le long Avertissement qui suit la Préface donnée par Émile Boutroux au *Traité* est tout entier

consacré à la controverse engagée avec Louis Rougier, auteur d'un article paru en 1916 sur la nature du raisonnement déductif. C'est sur ce débat que Michel Bourdeau (2014) a dernièrement publié un important article. Les rapports qu'entretiennent « logique et sociologie » sont néanmoins substantiellement exposés dans les « Questions préliminaires » (pp. 29-42). Il y est question de l'être social, de l'action humaine, des relations entre les esprits, du langage et de la communication, de l'importance des croyances. La différence entre la vérité, ou certitude objective, et la croyance, ou conviction subjective, est rappelée : elle est que « la seconde tient à des éléments non intellectuels, inséparables du sujet, et dont la première est affranchie » (1918 : 31). Il est affirmé que « les fonctions de relation, physiologiques et surtout psychologiques, ne peuvent se concevoir que sociologiquement (1918 : 35), et noté que « Par réaction contre les excès de l'individualisme, les sociologues se sont attachés à montrer l'importance des représentations collectives, l'absorption de l'individu dans le milieu social et son étroite dépendance. Ils ont contribué ainsi à fortifier cette idée fausse que ce qui est individuel n'est pas sociologique » (*Ibid.*).

Le point de vue sociologique est ainsi présent dans la totalité des écrits de Goblot. Il l'est, de façon prééminente, dans *Justice et liberté* (1902) un « petit livre », nous dit son auteur alors professeur à la Faculté des Lettres de Caen, qui relève de l'éthique, « ou philosophie pratique ». Davantage que les droits, les devoirs y sont récapitulés et soigneusement définis, la justice sociale fournissant la matière d'un développement particulier (chap. III). Dans le dernier chapitre, « Les limites des devoirs », la question du luxe est posée, – et tranchée : contrairement à la richesse épargnée que représente la consommation productive, « Le luxe est la consommation improductive ; (il) est donc immoral » (p. 126). Sans tomber dans l'irénisme, Goblot met l'accent sur

ce qui est générateur de « concorde et de fraternités sociales ». Aussi bien met-il en garde contre ce qui est source de division, les pièges du langage notamment : « Nous sommes séparés les uns des autres par des barrières imaginaires, par des murailles illusoires. Avec les mêmes idées et les mêmes sentiments, nous nous battons pour les mots qui les expriment […] Nous ne songeons même pas que, dès que nos idées se font exclusives et agressives, c'est un signe certain que nous les avons altérées et mutilées, pour les faire entrer dans des formes trop étroites » (p. 159).

La conception de la sociologie comme « science des services »

Si l'intérêt pour les « questions sociales » s'est très tôt marqué chez Goblot, il en va de même pour la discipline « scientifique » qui devait les prendre, dans la dernière décennie du XIX^e^ siècle, comme objet d'analyse : la sociologie. L'*Essai sur la classification des sciences* de 1898 lui consacre un tiers de ses pages. Il s'ouvre sur une critique de la distribution construite par Auguste Comte auquel il est notamment reproché d'avoir exclu la métaphysique comme « recherche de ce qui est premier », alors qu'il est légitime de s'occuper de ce qui l'est dans chaque ordre de connaissance, à savoir une notion fondamentale et irréductible. Par ailleurs, une classification des savoirs ne doit pas être un cadre rigide : « la science s'organise et se classe toute seule à mesure qu'elle se fait ». *L'Essai* comprend une première partie où se trouve affirmée « L'unité formelle de la science ». Méthode démonstrative et méthode expérimentale ne correspondent pas à deux sortes de sciences différentes : ce sont deux moments de la science. Il faut donc traiter autrement le dualisme logique science de raisonnement/science d'observation. En réalité, la mathématique et la science de la nature marchent en sens inverse l'une vers l'autre : la première analyse et développe les lois de l'esprit pour les rendre applicables à la diversité et à la complexité

des faits ; la seconde rassemble les faits et les coordonne en des conceptions de plus en plus conformes aux lois de l'esprit » (p. 22). L'attention doit donc se concentrer sur les lois communes du développement de toutes les sciences, l'induction en mathématiques, la déduction dans les sciences de la nature qui, devenues en fin de compte déductives et abstraites, seront comme les mathématiques idéales et indépendantes de la réalité de leurs objets (p. 51).

Une fois posé que la distinction des sciences abstraites, déductives et des sciences concrètes et expérimentales répond à leur degré d'avancement, Goblot en vient à l'identification des concepts élémentaires, des « vrais commencements » de chacune des sciences qui se différencient non par leurs méthodes, mais par leurs notions fondamentales. Ce sont, dans la seconde partie, intitulée « Le système des sciences », de l'*Essai*, la « quantité pure » pour l'arithmétique et l'algèbre, l'« espace » pour la géométrie, le « mouvement » pour la mécanique, la « matière » pour la physique et la cosmologie. On laissera de côté les sous-divisions en parties « pures » « appliquées » « pratiques » pour passer, après la biologie et la psychologie qui s'occupent, l'une des « lois de la vie », l'autre de l'« élément psychique », à la sociologie, définie comme « science des services ». Cinq chapitres (VII-XI) traitent de cette dernière à laquelle sont intégrées la morale et l'esthétique. Qu'est-ce qu'un phénomène social ? Goblot l'appréhende à partir de « l'économique », science de l'échange, – étant entendu que ce qui s'échange, ce sont des services – qui « n'est qu'une partie de la sociologie » (p. 204) : « c'est toute action d'un individu ou d'une collectivité sur un individu ou une collectivité » (*Ibid.*). Trois types de services sont distingués, – gratuits, réciproques, échangés ; les moyens d'action par lesquels on se procure les premiers relèvent de l'*influence* ou de la *contrainte*, deux concepts dont le contenu et la portée sont bien précisés (p. 205 et suiv.). À l'influence sont associés la rhétorique, la pédagogie et aussi le

langage ou communication des idées. Place est faite à l'imitation dont l'importance a été excessivement majorée par G. Tarde, ce qui n'empêche pas de « reconnaître ce qu'il y a d'excellent et de précieux dans (son) ingénieux et brillant livre ». La définition durkheimienne du fait social par la contrainte est relativisée : nombreux sont heureusement les faits de secours, d'aide, d'assistance. Autre erreur de Durkheim : la confusion du fait social et du fait collectif. « Il faut bien admettre, écrit Goblot, qu'un fait social peut-être une relation entre deux individus ». On se trouve ici conduit dans les parages de l'individualisme méthodologique : « C'est en partant de l'étude des transactions entre des individus qu'on est arrivé à rendre compte de phénomènes très généraux et très complexes ».

Contre nombre d'économistes, – Maurice Block en particulier – Goblot soutient qu'il existe bien une « science sociale théorique » distincte des sciences pratiques et de l'histoire. La classification complète de ses branches est encore impossible, mais on peut énumérer quelques « groupes de connaissances » : l'économique, la politique, la famille, la « communication des idées et des sentiments » (la sympathie), la sémantique, à propos de laquelle il est observé que la langue est assimilable à un marché, les mots offerts et demandés étant « la monnaie de la pensée » (p. 224). Pour les religions, il est montré ce qu'en serait une science spéculative ; pour la science, qu'elle est un phénomène social et que la logique fait partie de la sociologie. L'esthétique, « science sociale », donne lieu à une discussion des thèses de Jean-Marie. Guyau (p. 247 et suiv.) ; la morale à celle des idées d'Alfred Fouillée (p. 257 et suiv.). Toute une culture sociologique est mobilisée au fil de ces chapitres. Elle a pour fond les œuvres de Comte et de Spencer, de Durkheim (son exact contemporain) et de Tarde, mais aussi de A. Schäffle, W. Dilthey, G. de Greef et d'autres. Elle nourrit une suite d'analyses destinées à préciser, d'une part la place que doit

occuper la sociologie dans le système des sciences, d'autre part ce qu'il en est de son objet et de la manière de le traiter.

Pour Goblot, et c'est là son idée maîtresse, la biologie, la psychologie et la sociologie constituent un système scientifique complet, mais très complexe ; ces ordres de connaissance ne sont nullement parallèles, mais en continuité, « en prolongement ». Les études de médecine qu'il entreprit à l'âge de trente-six ans, et que seules des difficultés d'ordre matériel l'empêchèrent de mener à chef, ne sont sans doute pas étrangères au mûrissement de cette idée. De ce système, la notion fondamentale analogue à celles que sont respectivement la quantité, l'étendue et la vitesse pour les mathématiques, la géométrie, et la mécanique, ne peut encore être désignée. Aussi les sciences qu'il intègre ne se composent-elles que de lois disjointes les unes des autres. En ce qui concerne la sociologie, science des lois qui régissent les phénomènes sociaux, – tous les faits sociaux – étant des services – elle ne peut se concevoir hors de ses relations avec la biologie et la psychologie. L'idée qu'il y a une science des individus et une science des sociétés est inexacte : « individus et société sont des termes corrélatifs » (p. 278) ; Durkheim l'a justement combattue, – ce qui est rappelé dans les dernières lignes de l'*Essai* (p. 293). Dans cette discipline, les analogies biologiques et les métaphores organicistes doivent être maniées avec prudence : les comparaisons bio-sociologiques peuvent certes suggérer des hypothèses, – mais comparaison n'est pas raison. Autre remarque : « En sociologie, la confusion de l'art et de la science est particulièrement fréquente et naturelle » (p. 196) ; elle est reformulée autrement dans les 'Conclusions' : « En sociologie, comme en général dans les sciences peu avancées, les préceptes pratiques sont mal distingués des vérités théoriques » (p. 291). La très complète recension de l'ouvrage de Goblot par Célestin Bouglé, dans la seconde livraison de *L'Année sociologique* (1697-1898), témoigne de l'intérêt suscité par cette

conception des sciences sociales. Elle se termine néanmoins par deux critiques : l'abusive intégration dans ce domaine de l'esthétique et de la logique ; la confusion de la logique avec la psychologie sociale, confusion qui ramène « le critérium du vrai au consentement universel ».

Issu de leçons données en 1921 à l'Université de Barcelone, *Le Système des sciences* publié l'année suivante ne réserve à la sociologie qu'une place des plus restreintes. La doctrine qui s'y trouve exposée est un « rationalisme radical ». Elle déroule un ordre de subordination nécessaire des sciences appelées à s'agencer en un système. C'est ce dernier qui permet de remonter du réel à l'intelligible. S'articulent ainsi la physiologie, la psychologie, et les sciences morales auxquelles un chapitre de dix pages est consacré. « Toute relation qui met en jeu quelque forme de l'activité psychique de deux ou plusieurs vivants » (1922 : 163) : telle est la nouvelle définition donnée par Goblot du fait social. Le cadre d'analyse n'a pas changé : aucune séparation n'est possible entre la bio-psychologie et la sociologie : « la spécialisation dans ce domaine si vaste de la *bio-psycho-sociologie* n'est que division du travail » (*Ibid.*). Le tableau des services exposé dans l'*Essai* (p. 212) est reproduit à l'Identique (p.168). S'adressant à son auteur, dans la Préface du *Traité de logique*, E. Boutroux écrivait : « Déjà en 1898 vous aviez trouvé vos idées directrices » (1918 : IX). La curiosité de Goblot était alors vive pour les sciences sociales. Il prenait acte de l'impérialisme de ces dernières, et rangeait la logique sous leur bannière. Avec les « exercices logiques » sur les jugements de valeur auxquels il s'appliqua ultérieurement, c'est en philosophe, et plus précisément en logicien, qu'il appréhenda la réalité sociale.

Bibliographie

Goblot E, *Essai sur la classification des sciences*, Paris, Alcan, 1898.

Goblot E, « Les classes de la société », *Revue d'Économie Politique*, 1899, Vol.13, pp.30-60.

Goblot E, *Vocabulaire philosophique*, Paris, A. Colin, 1901.

Goblot E, *Justice et liberté*, Paris, Alcan, 1902.

Goblot E, *Traité de logique*, Paris, A. Colin, 1918.

Goblot E, *Le Système des sciences – Le vrai, l'intelligible et le réel*, Paris, A. Colin, 1922.

Goblot E, *La Logique des jugements de valeur – Théorie et applications*, Paris, A. Colin, 1927.

Bouglé C, « E. Goblot, Essai sur la classification des sciences », *L'Année sociologique*, II (1897-1898), pp.155-159.

Bourdeau M, « La logique à la croisée des chemins : la controverse Goblot-Rougier sur la nature du raisonnement déductif (1907-1921) », *Revue d'Histoire des Sciences*, 2014, 67/2, pp.311-330.

Brunet P, « La pensée philosophique d'Edmond Goblot », *Revue de Synthèse*, XVI, avril 1938, pp.55-66.

Isambert-Jamati V, *Solidarité fraternelle et réussite sociale – La correspondance familiale des Dubois-Goblot (1841-1882)*, Paris, L'Harmattan, 1995.

Kergomard J, Salzi P & Goblot F, *Edmond Goblot (1858-1935) – La vie et l'œuvre*, Paris, Alcan, 1937.

Lallement M, *Logique de classe – Edmond Goblot, la bourgeoisie et la distinction sociale*, Paris, Les Belles Lettres, 2015.

Mousnier R, *Les Hiérarchies sociales*, Paris, PUF, 1969.

Parodi D, *La Philosophie contemporaine en France – Essai de classification des doctrines*, Paris, Alcan, 3ème éd., 1925.

Valade B, « La Barrière et le niveau », *Encyclopédie philosophique universelle – Les Œuvres philosophiques*, Paris, PUF, 1992, t.2.

Valade B, « La Barrière et le niveau – L'imaginaire des lignes de démarcation sociale », *Hermès*, 63, 2012, pp.26-27.

Valade B, « Edmond Goblot : classification des sciences et système des savoirs », *Hermès*, 66, 2013, pp.54-56.

Varro G, « Viviane Isambert-Jamati, Solidarité fraternelle et réussite sociale – La correspondance familiale des Dubois-Goblot (1841-1882) », *Langages et sociétés*, 1996, 75, pp.105-110.

Weber M, *Économie et société*, Paris, Plon, 1971.

CHAPITRE III

Méthode et vérité : aspects de l'analyse historique chez Foucault

Panagiotis CHRISTIAS

Questionnement épistémologique

Un lecteur attentif de la monographie de Paul Veyne sur Foucault (Veyne, 2008) m'accordera volontiers que les travaux de Michel Foucault sont avant tout une interrogation constante sur la méthode, les outils et les modèles à suivre en sciences historiques et sociales. Toutefois, la seule filiation nietzschéenne de l'épistémologie de Foucault n'est pas suffisante. La référence wébérienne, l'inscription du projet foucaldien dans la lignée de la sociologie compréhensive est indispensable si l'on veut saisir son projet dans toute son ampleur, qui remonte à la tradition épistémologique autrichienne et allemande. La querelle sur l'école historique allemande de Schmoller et la publication en 1883 des *Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften* de Carl Menger (Menger, 1985), qui a été prolongée à travers la polémique wébérienne et la mise en place de sa sociologie compréhensive (Weber, 1988), et ses influences sur l'épistémologie de Mises et de Hayek laissent des traces sur l'approche positiviste et relativiste de Foucault.

Foucault disait justement qu'il regrettait ne pas avoir eu connaissance des travaux de l'École de Francfort, cela dit outre les freudo-marxistes qu'il ne cessait de critiquer dans ses cours. Mais connaissait-il Menger et Weber ? Savait-il à

quel point l'individualisme méthodologique, ou « la méthode des constructions imaginaires », comme l'appelle Mises dans sa *praxéologie* (Mises, 2004 : 41-42), lui aurait été utile dans ses propres incertitudes concernant le statut des savoirs sociaux en général et de la problématisation théorique en particulier ? Serge Audier (2015) remarque à juste titre que le rapprochement de Foucault à l'égard du néolibéralisme n'est pas sans renvoyer à la problématique *micro-économique* de l'école autrichienne d'économie. La révolution *micro* fascine sans doute Foucault, qui y trouve un modèle épistémologique à la mesure de son individualisme.

De l'aveu de Paul Veyne, il avait surement d'abord mal compris et en suite ignoré Weber (Veyne, 2008, ch. 2). Car que fait Foucault dans les deux grands récits qu'il construit, le premier, entre 1975 et 1979, sur le libéralisme et le deuxième, entre 1979 et 1984, année de sa mort, sur la *parrhésie* et la mise en place de la *gouvernementalité* moderne ? Ne construit-il pas deux idéaux-types diachroniques ? En fait, la réflexion méthodologique de Foucault ne porte pas sur la construction idéal-typique elle-même, mais sur le choix des événements et des moments historiques à inclure dans l'idéaltype. Or toute réflexion sur le choix est inextricablement liée à la réflexion sur le statut de l'idéaltype comme *Utopie* (Weber, 1988 : 190, 191), c'est-à-dire comme irréel, comme modèle hypothético-déductif. Mais alors, l'homme de terrain est-il éclipsé par le théoricien ? Quel est le rôle de l'observation, de l'inférence, de l'induction, en somme de l'empirique qui permettrait d'ancrer toute théorie dans le concret du champ historique et social ? Voici un point qui nécessite clarification.

Du point de vue du sociologue, Foucault construit alors des idéaux-types historiques, s'inscrivant dans le champ de la sociologie historique, pourrait-on soutenir. Mais à ceci près, que pour Foucault le recours au passé ne se fait pas au seul profit de la connaissance du passé et de la clarification d'un

événement ou d'une période historique. Ce qui fait appel au passé est une urgence présente. C'est pour nous comprendre nous-mêmes en tant qu'engendrés par un processus historique dont il faudrait peut-être nous en débarrasser que nous recourons au passé. Faire du passé une question d'actualité est le grand art de Foucault. Ce qu'il appelle ou ce qu'il comprend comme « généalogie » ou « archéologie » ou « problématisation » est l'art de choisir les événements et les moments historiques dans le but de construire un idéaltype de l'action sociale, économique et politique du présent, dans le quotidien le plus actuel et suivant l'impératif de l'action le plus urgent. C'est sur ce point, j'estime, qu'un projet épistémologique prend un sens politique aux yeux de Foucault, ce qui, bien entendu, n'est pas étranger à la vision nietzschéenne des sciences historiques : l'« utilité » et/ou la nocivité des sciences historiques pour le présent.

Mais comment un idéaltype peut-il répondre à une urgence politique et sociale actuelle ? Parlant de l'idéaltype comme d'un système hypothético-déductif signifie que la « réalité » ou la réponse à un problème « réel » devrait pouvoir se déduire du modèle idéal-typique. Ce qui semble poser problème ici n'est ni plus ni moins que le statut de l'empirie dans toute construction idéal-typique, donc hypothético-déductive. En fait, dans toute construction hypothético-déductive, au lieu de fonder le système théorique sur l'expérience immédiate, l'empirie ou l'expérience empirique doit pouvoir être fondée ou déduite de l'idéaltype. Or tel est effectivement le principe du programme compréhensif de Weber (Watier, 2002) : l'expérience de quelque chose *en tant que* quelque chose, l'expérience de l'État *en tant qu*'État par exemple, implique une connaissance préalable de l'État qui précède l'expérience de ce que l'on nomme « État ». C'est exactement ce que disait Alexandre Koyré commentant la vocation expérimentale de la science moderne, qu'elle est

expérimentale dans le sens où les expériences sont effectuées dans le but de valider ou d'invalider les résultats que le système théorique fournit par déduction. Un exemple est la recherche du boson de Higgs, dont l'existence fut déduite du système théorique, du *modèle standard*, et ne fut « découvert » que parce qu'un appareil expérimental spécifique fut mis en place pour le chercher et le capter. Je crois même que la phrase de Deleuze selon laquelle après Freud nous sommes tous devenus névrosés pourrait être comprise comme la critique d'une « réalité » déduite du système théorique psychanalytique. La même chose pourrait être dite de l'*Histoire de la folie* de Foucault : ce n'est pas l'histoire d'une « vérité » – la vérité n'a pas d'histoire. Ce n'est même pas l'histoire de la découverte d'une vérité cachée, l'établissement, disons, d'un historique des étapes de sa mise en lumière, car, pour le dire simplement, une « vérité » de la folie n'existe pas : la folie est un *état social-et-épistémique*, même si l'humanité n'a pas attendu la création d'asiles pour neutraliser les cas dangereux. Une histoire de la folie n'a de sens que comme une suite des constructions social-théoriques dont on déduit une réalité qu'on nomme « folie ».

Et pour revenir à la dernière décennie de Foucault, quel est donc le statut épistémologique de la construction théorique d'une enquête sur la montée et la chute du libéralisme et de l'état libéral en Europe ? Même si Foucault nous livre toute sa pensée sur la question de la *problématisation* de certaines réalités à certains moments de l'histoire européenne, cette construction ne peut être qu'un idéaltype diachronique, outil que Weber a proposé en réélaborant les positions épistémologiques de Carl Menger (1985, 2007). Quel est le statut de la *parrhésie* (*franc-parler*) ou de la *gouvernementalité* comme « conduite des conduites » ? La teneur de tous les deux est en effet *interactionniste*. Quelles sont les prémisses d'une *microphysique du pouvoir*, intitulé qui renvoie aussi bien aux procédés microéconomiques de

Menger et de Mises qu'à ceux de la mécanique quantique de Schrödinger et de Heisenberg (Schrödinger, 1992) ?

S'il est difficile d'adhérer à une conception positiviste de la science, pourtant dominante en une partie de la science économique et en mécanique quantique (Schrödinger, 1992), c'est que l'on a du mal à concevoir qu'une construction idéal-typique n'est pas une image ou une représentation de la réalité, mais un système formel, fait des variables et des rapports logiques entre ces variables, qui obéit à des critères internes comme la cohérence produite suivant une logique inférentielle et que peuvent exister plusieurs constructions de ce type pour « comprendre » la même « réalité ». Le travailleur de la science sait fort bien que « comprendre » ne consiste qu'en les données déduites du système idéal-typique. Ce que nous appelons, à tort à mon avis, « réalité sociale » n'est qu'un ensemble des valeurs et des paramètres déduits de ces constructions théoriques. Qu'on ne se précipite pas pour dénoncer ici une imposture ou un nihilisme : je rappelle que chaque construction hypothético-déductive pour être scientifiquement valide doit faire l'épreuve de la mesure empirique. Parmi les variables des systèmes théoriques, certaines sont mesurables : ce sont les paramètres. Pour qu'un idéaltype soit valide, il doit non seulement faire preuve de cohérence logique interne, il doit également pouvoir déduire des valeurs très proches sinon identiques aux paramètres mesurés par des dispositifs empiriques, eux-mêmes étrangers à l'idéaltype. Par exemple, si on peut déduire d'un système économico-social idéal-typique un indice de pauvreté p, et que par ailleurs on peut mesurer cet indice sans que la mesure ne corresponde à sa valeur déduite, c'est que l'idéaltype est problématique.

Il est facile alors de comprendre qu'un idéaltype du libéralisme tel que Foucault le construit, je n'ose pas dire sans s'en rendre compte, n'est pas nécessairement identique aux autres idéaux-types sensés théoriser le même

phénomène. Il peut en effet y avoir plusieurs idéaux-types valides du même phénomène social-historique, comme le libéralisme ou le socialisme. Cela dépend à chaque fois des paramètres et des variables de chaque système. N'excluons pas non plus à priori la possibilité que certains idéaux-types puissent être complémentaires. Contentons-nous de dire que le système théorique de Foucault n'est pas mesurable à l'« objectivité » du passé, c'est-à-dire qu'il n'est pas une « image » aussi fidèle que possible de la « réalité » du passé, quoi qu'« objectivité » puisse vouloir dire. Il est mesurable à son *effectivité* présente ou, ce qui revient à peu près au même, à son utilité pour les combats du présent. Le système de pensée de Foucault n'admet pas qu'un seul type de « vérité », celle que Machiavel nommait *verità effetuale*, la vérité politiquement efficace. C'est d'ailleurs à ce type de « vérité » que faisait appel Kant, l'autre grande référence de Foucault, il ne faut pas l'oublier, dans son *Projet de paix perpétuelle*.

Une véritable obsession de l'ici et maintenant est la caractéristique distinctive des constructions théoriques foucaldiennes, dont le but n'est évidemment pas d'offrir l'image cohérente et « objective » du passé, mais les clefs de compréhension et les outils de lutte du présent. Encore une fois, cela n'est pas au détriment de ce que l'histoire peut établir de « certain », la date d'une bataille, les participants à un traité de paix, le nombre des victimes dans les divers camps de mort des régimes totalitaires, la langue de l'*Évangile* ou autres « vérités » ponctuelles. La lutte épistémologique de Foucault porte presque exclusivement sur la compréhension de l'état d'esprit individuel et collectif des pratiques collectives disposées en couches superposées au sous-sol de notre propre mentalité.

Quel est donc le projet foucaldien ? C'est un projet constitué en trois moments, à savoir, (a) une mise en problématisation des moments importants de la mise en place de la *gouvernementalité* libérale, (b) une interrogation sur

la racine mystique de l'union politique et (c) l'étude diachronique de la *parrhésie* comme matrice de la mise en place des institutions de la modernité. Ces trois questionnements doivent cependant être pensées de l'intérieur de l'interrogation épistémologique du modèle que suivent les constructions théoriques à chaque étape. Celle-ci, comme expliqué, devra suivre le chemin de Carl Menger à Max Weber, en y intégrant les différents moments méthodologiques des lectures foucaldiennes de l'histoire, comme l'« archéologie », la « généalogie » et la « microphysique du pouvoir ».

La méprise de Foucault à l'égard de l'histoire des idées est bien connue. Je partage toutefois l'avis de Serge Audier qu'il ne faut pas rejeter en bloc une discipline que tant de grands penseurs ont servie et continuent de servir. M'étant déjà expliqué sur le statut de toute construction théorique, je considère que l'histoire des mentalités n'est pas si étrangère à l'entreprise et aux méthodes hétérodoxes de Foucault. D'abord parce que, considérant toute construction comme idéal-typique, l'opposition entre rupture et continuité en histoire ne se pose pas. Ce qui doit être sinon continu au moins cohérent dans sa construction logique, c'est l'idéaltype, non le champ d'où il tire son matériau premier, le temps, le passé, ou tout simplement les actions humaines. Et si on évite une lecture « réaliste » (Schrödinger, 1992) de l'idéaltype, si on s'interdit donc de considérer que l'idéaltype est une image ou une représentation aussi exacte et « objective » que possible de la « réalité » historique, ce qui est une erreur naïve, alors la question ne se pose pas. L'adoption du point de vue de la rupture, de la mutation et de la discontinuité en sciences historiques et sociales est un choix polémique. Ceci ne l'invalide pas, bien entendu, mais ceci n'invalide pas les lectures contraires non plus.

Le projet foucaldien : fragments d'une « histoire » du libéralisme, de sa mise en œuvre et de ses institutions spirituelles ?

« Et la spiritualité, mon cher Claude ? Qu'est-ce que la politique sans spiritualité ? » (Audier, 2015) : je pense que dans cette question, rapportée par Claude Mauriac, ami et confident de Michel Foucault, se trouve le fil rouge du projet philosophique de cet esprit inclassable, homme de terrain et théoricien que fut Foucault. Son projet prend une tournure individualiste et libertaire à partir de son séminaire de 1975-1976 (Bouveresse, 2016 : 1-3). Le comble de ce tournant est indubitablement son cours sur le libéralisme et le néolibéralisme de 1978-79, intitulé d'ailleurs à tort *Naissance de la biopolitique*, puisque Foucault lui-même avoue à la fin de ces cours ne pas avoir eu le temps de parler de biopolitique. Peu importe ici si Foucault est ou non libéral ou néolibéral. Mon intention n'est pas d'interpréter Foucault, ma posture n'est pas celle d'un spécialiste de Foucault. D'autres se sont suffisamment penchés sur ces questions arrivant à des conclusions à mes yeux tenables et utiles (Audier, 2015). Mais ce cours, inscrit dans la circonstance particulière de la révolution iranienne de 1978-1979, et écrit presque en parallèle avec les textes de reportage philosophique de Foucault sur cette période, constitue le fil rouge d'un projet de recherche resté inachevé, à mes yeux formulé ou formulable à partir de l'héritage foucaldien.

Ce cours présente aussi un autre intérêt, celui d'inscrire la question du libéralisme historique dans le projet de la construction européenne. Outre la référence directe à l'ordolibéralisme allemand comme modèle économique du projet de l'Europe de l'après-guerre, le retour au colloque Lippmann en 1938, que Foucault pense comme le moment de la refonte du libéralisme, est significatif. Surtout puisque Louis Rougier, l'organisateur du premier colloque, en organise deux ans plus tard un autre sur le fédéralisme

européen en 1940 (Audier, 2012a) appelé colloque Beveridge, suite si j'ose dire *structurelle* du premier, mais non mentionnée par Foucault dans ses cours sur le néolibéralisme en 1979. Si le premier colloque a porté sur le libéralisme, le deuxième a porté sur les rapports entre le libéralisme et l'Europe. Ce lien est évident dans les mots de Jacques Rueff : « l'Europe sera libérale ou ne sera pas » (Audier, 2012a). Il y a là identification de l'ordre européen et de l'ordre libéral. Peut-on considérer que le programme de Foucault de 1975 à 1979 conduit à une sorte de récit de la création de l'ordre européen à travers la question de la libéralisation de l'économie et de la société le long de la modernité et de la naissance d'un esprit libéral européen déclinable d'ailleurs en plusieurs variations libérales et même antilibérales ?

Au même moment, Foucault, fidèle à son attachement à l'actuel, s'engage dans la question iranienne. Que cherche-t-il au juste dans cette aventure qui sera sans doute pour lui un de ces moments malheureux où les intellectuels passent totalement à côté de la réalité politique telle qu'elle se déroule devant leurs propres yeux pour n'y voir que la réalisation de leurs vœux pieux ? À mon avis, ce qui a attiré l'attention de Foucault sur la question iranienne, c'est l'idée qu'il se faisait du chiisme (Audier, 2015). Baigné dans les analyses d'Henri Corbin, texte éducateur pour les générations des savants de l'après-guerre sur le chiisme iranien, Foucault y a voulu voir la mystique religieuse au pouvoir. Foucault désenchanté et démystifié en un rien de temps en fait, il ne reste de ses reportages d'idées à la *Corriere della sera* et au *Nouvel Observateur* ni plus ni moins que la question du rapport entre la mystique et la politique. Si pour Schmitt, comme pour le socialisme tel que Foucault le décrit dans *Il faut défendre la société*, la question du politique est celle de la distinction entre l'ami et l'ennemi, ce que Foucault dénonce en gros comme « racisme », la politique pour ce dernier est une *mystique*, au sens de la participation citoyenne comme

union indicible et irracontable de l'individu au corps politique. Cette vision correspond par ailleurs davantage à un individualisme proche de la mystique républicaine de Péguy que de la mouvance libertarienne américaine. C'est dans le croisement entre la question du libéralisme en Europe, celle de la mystique comme politique et, enfin, son analyse de la *gouvernementalité* en termes de *microphysique du pouvoir* que prend forme la longue suite de développements sur la *parrhésie*, le franc-parler, l'audace de parler publiquement, le courage de dire la vérité sans peur et sans contrepartie, qui s'est déroulée de 1979 à 1984, et restée inachevée. Cette analyse, qui est aussi le fruit de sa rencontre avec Pierre Hadot, dont il partage l'idée de la *philosophie comme mode de vie* ou comme système d'*exercices spirituels* (Hadot, 2002), retrace les avatars d'une pratique politique de Platon et de l'antiquité gréco-romaine jusqu'à Kant et à la modernité, en passant par les formes de confession chrétiennes.

Le programme de Foucault à partir de 1975 consiste en la recherche de la *gouvernementalité* moderne, c'est-à-dire des termes spécifiques de la relation entre connaissance, vérité et pouvoir. Et comme il le dit lui-même, il n'y a qu'un seul type de *gouvernementalité*, le type libéral, qui remplace celui du Moyen-Âge chrétien. Force est de constater que ce programme est une étude du libéralisme, de ses moments critiques, de ses remises en question et de ses reprises. Le lecteur de Foucault peut facilement discerner dans ce programme deux unités de recherche, si je peux les appeler ainsi. La première, qui comprend ses cours entre 1975 et 1979, est une recherche sur l'histoire de la mise en place de la *gouvernementalité* moderne, c'est-à-dire, libérale. La deuxième, qui va de 1979 à sa mort en 1984, est occupée par la question de la *parrhésie*, le franc-parler, et la question de la critique et des Lumières qui lui sont associées. Il est important pour cette recherche de comprendre en quoi ces deux unités sont inextricablement liées. Et pour le dire d'un mot, il est important de comprendre en quoi la *parrhésie* est la

matrice des institutions gouvernementales libérales mises en place depuis le XV^e^ siècle et la *Ragion di Stato* (1589) de Giovanni Botero jusqu'au XX^e^ siècle de *La constitution de la liberté* (1960) de Friedrich von Hayek. Foucault rappelait toujours que « gouverner » devrait être compris comme dans le mot « gouvernante », pédagogue ou guide spirituel, ce qu'est justement le *parrhésiaste*, le *franc-parleur*. Et cela parce que la question de la *parrhésie* est la question du rapport entre le pouvoir, qui est toujours le pouvoir d'un individu sur un autre individu, et plus spécifiquement le pouvoir d'un individu de *conduire la conduite* d'un autre individu, la connaissance ou *les savoirs*, et la vérité, qui s'impose d'abord comme norme « naturelle » dans le champ de la connaissance, avant de devenir norme médicale, juridique ou politique dans le champ du pouvoir. L'enquête emprunte alors deux chemins interconnectés, tant au niveau du matériel à étudier que de la méthodologie à suivre : le premier est celui des institutions, le deuxième, celui des individus. C'est dans ces deux directions qu'il convient de s'engager désormais.

Vu sous cet angle, Foucault nous offre dans ses cours de 1975 à 1979 des fragments d'une histoire des mentalités libérales. Le choix de la *parrhésie* comme notion principale de construction de l'idéaltype libéral est aussi significatif. Et ce pour plus d'une raison. D'abord, parce que le centre de gravité de la spiritualité libérale, le droit sacrosaint des Modernes n'est autre que la liberté d'expression, que formule justement la vertu du franc-parler, ou du *courage de la vérité*. Ensuite, parce que la *parrhésie* n'est pas un « droit », une pratique individualiste, une attitude solipsiste, mais une structure de complémentarité entre un guide spirituel et un élève guidé. Le *parrhésiaste* peut aussi bien adopter la figure du prêtre que de l'instituteur, du scientifique que du poète ou de l'artiste, de l'homme charismatique exceptionnel que de l'ami le plus proche. Enfin, le choix de la *parrhésie* est exemplaire car il lie l'attitude critique moderne (Foucault, 2015) au *soin de l'âme* ancien, la *epimeleia eautou*, le souci de soi.

En ce sens il conjugue la recherche de la vérité et l'intérêt personnel, le souci de soi ne pouvant s'effectuer sans le souci de la vérité en général et de la vérité sur soi en particulier. Et c'est justement cette *vérité sur soi* qui est mise en œuvre à travers le dispositif de la *parrhésia*, de la *guidance spirituelle* ou de la *critique*. C'est en ce sens que Foucault décrit trois ères *parrhésiastiques* : la gréco-romaine, la chrétienne et la moderne (Foucault, 2016). Cette répartition de la posture *parrhésiastique* correspond selon la construction foucaldienne à trois régimes de soi : le renforcement de soi (ère gréco-romaine), le renoncement à soi (ère chrétienne), la construction critique de soi (ère moderne).

Foucault et la crise de l'« homme européen »

Le programme de 1975-1979 étudie de près la montée de l'ordre libéral en Europe depuis le XV^e^ siècle. Foucault retrace et interroge d'abord le passage de la logique expansionniste politico-militaire à celle de l'intensification économico-politique, qui correspond en gros à la mise en place des systèmes mercantilistes et à la construction de l'Europe des Nations. Ensuite, il analyse le moment de problématisation du passage de la *Raison d'État* (*ragion di stato*) à la *Raison du moindre État*, du *laisser agir* et du *laisser-faire*. Enfin, après l'examen de la critique antilibérale, notamment allemande du début du vingtième siècle, Foucault se penche sur la renaissance du libéralisme à partir du Colloque Lippmann en août 1938, et ce en écho avec le moment des années Giscard qu'il était en train de vivre et qu'il qualifie de néolibéral. Il m'arrive de penser que Foucault formule en effet ce qu'il pense être le dernier mot de la *gouvernementalité* libérale, en lien étroit avec la construction européenne.

Si l'on suit cette lecture de l'histoire européenne, on peut asserter que l'ordre économique européen, le libéralisme politique et économique, le capitalisme et l'économie monétaire sont le fruit d'un processus historique lent et le plus souvent discontinu, c'est-à-dire qu'il a dû passer par des

moments de problématisation, des événements imprévisibles, et d'une interaction permanente entre le milieu socio-historique de valeurs, le cadre juridique en constante réélaboration et les évolutions/mutations des processus économique et monétaire. Ces trois éléments impliquent une certaine rationalité, une certaine pratique discursive dont il faut établir l'arbre généalogique. À mon avis, c'est à cela que sert l'analyse de la *parrhésie* entreprise par Foucault en 1979 et interrompue en 1984. Cette entreprise qui évoluait au fur et à mesure que l'enquête de Foucault progressait, par son ampleur et sa transversalité, n'est pas sans rappeler la grande tradition husserlienne de la *Krisis* (Husserl, 1976 ; 1992) et de son héritier, Jan Patocka (Patocka, 1993). En 1973, le philosophe dissident persécuté, mort entre les mains des tortionnaires de la police Tchécoslovaque lors d'un interrogatoire en 1977, reprend la logique de la *Crise de l'humanité européenne* de Husserl. Dans un séminaire tenu clandestinement à Prague et suivi par de nombreux philosophes européens, y compris Français, Patocka met au centre de sa problématique européenne le *soin de l'âme* ou le *souci de soi* platonicien. Foucault lui rend hommage quelques mois avant sa propre mort lors de sa *Leçon du 22 février 1984*, en disant que *Platon et l'Europe* est « parmi les livres modernes d'histoire de la philosophie, le seul qui fait à la notion d'*epimeleia*, de souci chez Platon une place très importante » (Foucault, sem. 1983-84, 119 ; aussi, Croce, 2012).

Foucault ne s'intéresse pas à l'histoire de la philosophie, mais, il faut bien le signaler, Patocka non plus lors de ce séminaire : il s'intéresse à l'Europe. Foucault ne s'intéresse peut-être pas non plus à l'Europe, pourrait-on rétorquer. Certes, mais il s'intéresse au *présent*. Et il reste qu'on peut trouver dans la forme même de l'entreprise foucaldienne de quoi étayer une lecture non pas des origines ou de l'essence de l'Europe, mais des *gouvernementalités* à l'œuvre dans l'espace politique européen. En d'autres mots, on peut procéder à une problématisation des transmissions et des

transformations d'une pratique importante pour la mise en place du libéralisme européen et la construction de l'Europe actuelle, celle de la transformation de soi par soi, l'*ethopoïesis*. Cette pratique s'opposait selon Foucault à la *subjectivation*/ assujettissement au sens où elle ouvrait au sujet qui travaillait sur soi-même un espace de résistance et de liberté, celui-là même de la *critique*. Et on sait que pour Foucault le régime libéral, tel qu'il a été mis en place dans l'Europe moderne, est le seul régime critique. À partir de là, c'est à nous de travailler sur le rapport entre l'héritage foucaldien et notre présent.

Bibliographie

Adorno T, *Le jargon de l'authenticité*, Paris, Payot, 1989.

Audier S, *Le colloque Lippmann. Aux origines du néolibéralisme*, Paris, BDL, 2012a.

Audier S, *Néo-libéralisme(s)*, Paris, Grasset, 2012b.

Audier S, *Penser le « néolibéralisme » : le moment néolibéral, Foucault et la crise du socialisme*, Paris, BDL, 2015.

Benjamin W, *Ein Lesebuch*, Frankfurt am Main, Edition Suhrkamp Leipzig, *Das Paris des Second Empire bei Baudelaire* [*Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*], 1996.

Bouveresse J, *Nietzsche contre Foucault. Sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*, Paris, Agone, 2016.

Christias P, *Platon et Paul au bord de l'abîme. Pour une politique katechontique*, Paris, Vrin, 2014.

Croce C, « La via critica della cura tra Jan Patočka e Michel Foucault, Metàbasis ». *Rivista internazionale di Filosofia online*, n°14, 2012 [http://www.metabasis.it/articoli/14/14_Croce.pdf].

Foucault M, 1997-2014, *Cours au Collège de France*, Paris, Hautes Études Gallimard Seuil *(« Il faut défendre la société »*, 1975-76, 1997 ; *Sécurité, territoire, population*, 1977-78, 2004 a ; *Naissance de la biopolitique*, 1978-79, 2004b ; *Du gouvernement des*

vivants, 1979-80, 2012 ; *Subjectivité et vérité*, 1980-81, 2014 ; *L'Herméneutique du sujet*, 1981-82, 2001 ; *Le Gouvernement de soi et des autres I*, 1982-83, 2008 ; *Le Gouvernement de soi et des autres II : Le Courage de la vérité*, 1983-84, 2009).

Foucault M, *Dits et écrits*, *I. 1954-1975* et *II. 1976-1988*, Paris Gallimard, 2001.

Foucault M, *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, Paris, Vrin, 2013.

Foucault M, *Qu'est-ce que la critique ?* suivi de *La culture de soi*, Paris, Paris, Vrin, 2015.

Foucault M, *Discours et vérité* précédé de *La parrêsia*, Paris, Vrin, 2016.

Hadot P, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002.

Hayek F A v, *The Constitution of Liberty*, Chicago, University of Chicago Press, 2011.

Hirschman A O, *Les passions et les intérêts. Justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, Paris, PUF, 1980.

Husserl E, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976.

Husserl E, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, Paris, Hatier, 1992.

Koyré A, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, 1973.

Menger C, *Investigations into the Method of the Social Sciences*, New York and London, New York University Press, 1985 (1883).

Menger C, *Principles of Economics*, Auburn, Alabama, Ludwig von Mises Institute, 2007.

Mises L v, *Abrégé de l'Action humaine, traité d'économie*, Paris, Les belles lettres, 2004.

Patocka J, *Platon et l'Europe*, Paris, Verdier, 1993.

Schmitt C, *Political Romanticism*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1986.

Schmitt C, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1988.

Schmitt C, *Legality and Legitimacy*, Durham, Duke University Press, 2004.

Schrödinger E, *Physique quantique et représentation du monde*, Paris, Seuil, 1992.

Schumpeter J A, *Histoire de l'analyse économique*, Paris, Gallimard, 3 vol, 1983.

Taylor C, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Massachusetts and London England, Harvard University Press, 1992.

Veyne P, *Foucault, sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel, 2008.

Watier P, *Une introduction à la sociologie compréhensive*, Belfort, Circé, 2002.

Weber M, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1988.

CHAPITRE IV

L'interculturalité : un concept à double tranchant

Emmanuel JOVELIN

La différence culturelle est née avec la civilisation, qui elle-même s'est construite « du dedans et du dehors » donc dans la rencontre avec les diverses cultures. Comme le souligne René Kaes « du dedans, à travers la mise en œuvre de techniques, de systèmes sociaux, de lois et de valeurs, mais aussi d'usages (ou de mœurs) et de systèmes de représentation partagés, en tout cas partageables par un ensemble humain qui s'identifie par cette commune appartenance… la civilisation, et la culture qui en représente l'aspect spirituel ou symboligène, se construit donc aussi, et de diverses manières, par contact direct et par représentation in absentia, dans le rapport avec ce qui n'est pas elle ; on dira donc que, pour une part, elle se construit du dehors, par l'effet exercé sur elle par le travail de représentation que s'en forme l'étranger. Ainsi la différence est au cœur de la formation de la culture, elle en est une composante essentielle » (Kaes, 1998 : 1).

La différence culturelle telle qu'elle est annoncée par R. Kaes renvoie à deux directions : d'un côté, il y a un travail de connaissance de l'autre et de l'autre côté une volonté de méconnaissance et de destruction, parce que certaines cultures se pensent supérieures à d'autres. L'interculturalité a toujours été marquée par cette double direction, qui montre

son côté positif et son côté négatif souvent ignoré par les travailleurs sociaux.

Mais rappelons que si la sociologie et l'anthropologie se sont constituées autour de l'hypothèse selon laquelle « toute société humaine est dotée d'une culture spécifique », la notion d'interculturalité (symbolisant l'interaction entre les cultures) qui est d'apparition assez récente dans le champ des sciences de l'homme, doit son apogée aussi étrange que cela puisse paraître à la réaffirmation identitaire et à la montée de l'individualisme. La conséquence en est l'affirmation d'une « irréductible diversité culturelle », en principe source d'enrichissement de l'humanité mais vécue par les conservateurs comme un envahissement pouvant conduire à la dégradation d'une culture jugée universelle, et pôle de référence de toutes les autres cultures (Jovelin, 2002).

Penser l'interculturalité, c'est d'abord s'intéresser à la rencontre des cultures, à la différence car, il n'y a pas d'interculturalité, là où il n'y a pas des différences. Nous commencerons donc cet article par le concept de culture pour passer ensuite à celui de l'interculturalité, de l'interculturalité et l'objet du travail social, et ensuite les travailleurs sociaux face à la différence. Nous passerons enfin par l'approche wébérienne de l'action sociale afin de montrer les deux faces du concept de l'interculturalité avant de terminer sur le lien entre interculturalité et reconnaissance sociale.

La culture

L'étymologie du mot culture (du mot latin *colere*, « habiter », « cultiver » ou « honorer ») suggère que la culture se réfère, en général, à l'activité humaine. Ce mot prend des significations notablement différentes, voire contradictoires, selon ses utilisations. Depuis 1871, environ 160 définitions différentes de la culture ont été recensées par Alfred Kroeber et Clyde Kluckhoh reprises dans leur ouvrage *Culture* : *a critical review of concepts and definitions* en 1952

(Guerraoui et Troadec, 2000 : 11). D'autres anthropologues, surtout aux États-Unis, amenèrent de nouveaux changements dans la façon d'aborder les cultures, notamment Franz Boas, Margaret Mead, Ruth Benedict, Melville Herskovits (Verbunt, 2001 : 21). Auparavant, la culture était liée surtout à la personne : elle était la culture de quelqu'un, la qualité de l'homme cultivé. Ce sens « subjectiviste » fera peu à peu place à un sens plus « objectiviste » : les ethnologues se mirent à décrire les cultures comme des objets rattachés à des groupes et à des comportements sociaux.

En langue française, le mot culture désigne tout d'abord « l'ensemble des connaissances générales d'un individu ». C'est l'unique définition qu'en donne le *Dictionnaire National* de Bescherelle en 1862. Le concept de culture renvoie à plusieurs significations : « avoir de la culture », « être cultivé », « culture musicale », « culture ouvrière », « culture française » et il est au carrefour de plusieurs disciplines en sciences humaines et sociales, (anthropologie, ethnologie, linguistique, pédagogie, philosophie, psychologie, sociologie, etc.).

Pour aller vite, on peut distinguer deux significations principales :

- Le sens classique : « Synonyme de savoirs acquis par la transmission, la culture est définie comme les soins donnés à l'esprit de l'homme pour qu'il se développe et se perfectionne par l'instruction et les connaissances apportées par les différents milieux dans lesquels il évolue, (la famille, l'école, la société). » (Guerraoui, Troadec, 2000 : 10). Ici, l'accent est mis sur le processus de formation qui permet de développer les possibilités intellectuelles et morales, de faire croître, de cultiver en chacun les capacités de la nature humaine.

- Le sens anthropologique : selon Edward Burnett Tylor (1832-1917), pour qui : « la culture est un tout complexe qui comprend la connaissance, les croyances, l'art, la morale, le droit, les coutumes et les autres capacités ou habitudes

acquises par l'homme en tant que membre de la société » (Tylor, 1871).

On peut relever deux acceptions différentes dans le mot culture :

1/ La culture individuelle de chacun, construction personnelle de ses connaissances donnant la culture générale. Celle-ci comporte une dimension d'élaboration, de construction et donc évolutive et individuelle

2/ La culture d'un peuple, l'identité culturelle de ce peuple, la culture collective à laquelle on appartient. Ces deux acceptions diffèrent en premier lieu par leur composante dynamique. La culture collective correspond à une unité fixatrice d'identités, un repère de valeurs relié à une histoire, un art parfaitement inséré dans la collectivité ; la culture collective n'évolue que très lentement, sa valeur est au contraire la stabilité, le rappel à l'Histoire.

- Finalement, on peut définir la culture selon l'UNESCO : « dans son sens le plus large, comme l'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs qui caractérisent une société ou un groupe social. Elle englobe, outre les arts et les lettres, les modes de vie, les droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances ».

La culture est une sorte de programmation mentale souligne G. Hofstede, qui trouve son origine dans les divers environnements sociaux rencontrés dans nos vies. Ces programmations sont désignées par la culture qui a plusieurs significations comme souligné plus haut. Hofstede définit « la culture comme la programmation collective de l'esprit qui distingue les membres d'un groupe ou d'une catégorie de personnes par rapport à un autre » (p. 20). Pourquoi doit-on penser l'interculturalité en termes de bien et du mal ? Parce que comme le souligne, l'auteur précité, le cœur d'une culture est formée des valeurs qui définissent : « le bien et le

mal, le propre et le sale, le beau et le laid, la nature et ce qui est contre nature, la norme et l'anormal, le cohérent et l'insensé, le rationnel et l'irrationnel » (p. 24-25). Ainsi chacun appartenant à plusieurs groupes ou catégories en même temps et portant de niveaux de programmation mentale différents correspondant à différents niveaux de culture et donc de valeurs et de normes différentes, on ne peut pas interpréter la rencontre à partir d'un seul point de vue qui serait le bien comme l'ont souvent fait les travailleurs sociaux. Une combinaison de paradigmes s'impose afin de mieux l'appréhender.

L'interculturalité

L'interculturel est une discipline qui a vu le jour dans les années 1970 et proposait des façons d'adapter le marketing des produits en fonction de la culture du marché ciblé. Parmi les grands spécialistes de l'interculturel, on trouve Jacques Demorgon, Fons Troompenars, Edward T. Hall, et Geert Hofstede. Il y a plusieurs décennies, aux États-Unis, Edward T. Hall (1979) s'est rendu compte des difficultés qu'éprouvaient ses compatriotes, en particulier les hommes d'affaires et les diplomates, à accomplir correctement leur mission du fait de leur incompréhension des autres cultures. L'interculturel est un effort pour dépasser la situation multiculturelle. Cette dernière est un fait, tandis que l'interculturel est un projet de société. L'interculturel ne peut se réaliser que dans les échanges marqués par une volonté de compréhension réciproque. Le mot interculturalité comprend « inter » et « culturel » qui signifie « entre » et « culture ». Interculture, interculturalité, interculturation sont des mots qui montrent que les contacts de culture sont faits d'interpénétrations et d'interactions. En 1993, Claude Clanet définit « l'interculturation comme l'ensemble de processus par lesquels les individus et les groupes interagissent lorsqu'ils appartiennent à deux ou à plusieurs ensembles se

réclamant de cultures différentes ou pouvant être référés à des cultures distinctes » (Clanet, 1993).

Interculturalité et travail social : le bien et le mal

Le travail social est de plus de plus confronté aux personnes venues d'ailleurs parce que les nouvelles migrations posent la question de la multiculturalité de notre société, qui apparemment n'y était pas préparée. Mettre de côté l'héritage assimilationniste, pour des raisons historiques n'est pas chose aisée et pose inévitablement des problèmes, car les turbulences migratoires montrent que la société française est contrainte à s'ouvrir à l'altérité. Le travail social est l'un des champs qui peut favoriser cette interaction notamment le passage d'un rapport craintif à un rapport positif. Or, le travail social, profession dont la base est « la personne humaine » est l'un des champs où les représentations fonctionnent pratiquement comme un outil de travail. Mais dans ce cas, qu'en est-il en réalité ? Comment les travailleurs sociaux appréhendent-ils la diversité ?

Le Conseil Supérieur de Travail Social définit le travail social « comme un ensemble d'activités sociales conduites par des professionnels qualifiés dans le cadre d'une mission autorisée et/ou légale au sein de structures publiques ou privées, en direction de personnes ou de groupes en difficulté afin de contribuer à la résolution de leurs problèmes. Son action se situe à l'articulation de nombreux champs-social, économique, politique, thérapeutique, juridique, etc. et constitue une fonction particulière dans notre société, fonction d'aide, de soutien, de réparation, de développement, exercée de manière individuelle ou collective » (CSTS, 2009).

L'action du travail social se situe à l'articulation de nombreux champs : social, économique, politique, thérapeutique, juridique et constitue une fonction particulière

dans nos sociétés : fonction d'aide, de soutien, de réparation, de développement exercée de manière individuelle ou collective.

Le travail social :

- est une activité de service développée en direction d'un usager ;

- Une activité de contrôle qui vise au-delà des critiques qu'elle suscite l'intégration des personnes repérées comme marginales des normes et des principes de la société dans lesquelles elles ont à prendre leur place de citoyen

- Une relation à une personne singulière que le travail social reconnaît comme sujet de sa propre vie

Depuis son fondement, le travail social s'est basé sur les besoins de l'être humain. Les droits de l'homme et la justice sociale constituent sa motivation et sa légitimation. Le travail social est issu d'idéaux humanitaires et démocratiques, et ses valeurs sont basées sur le respect de l'égalité, de la valeur et de la dignité de tous. Donc forcément, l'interculturalité ne peut être interprétée que dans un sens positif.

Dans sa pratique, le travailleur social aborde les barrières, les inégalités et les injustices existantes dans la société. Il cherche à répondre aux crises et urgences ainsi qu'aux problèmes individuels et sociaux de tous les jours[1]. Plus simplement, le travailleur social vient en aide à des individus, des familles ou des groupes en difficulté afin de favoriser leur bien-être, leur insertion sociale et leur autonomie. Pour ce faire, il écoute, soutient, accompagne, conseil ou oriente les personnes en fonction de leurs demandes et de leurs besoins. Son travail repose sur la notion de relation d'aide et sur le recueil d'informations lui permettant d'avoir les

[1] Site internet de l'Association nationale des assistants de service social (ANAS) [www.anas.fr].

données nécessaires à la compréhension de la situation, d'analyser la demande, d'établir un plan d'action et d'évaluer le résultat des interventions. Les clients rencontrés doivent être entièrement intégrés dans le processus de changement visé et vers une perspective d'autonomie.

L'assistant social est tenu au respect d'une éthique professionnelle inspirée de code de déontologie établi en 1994 par l'ANAS (Association Nationale des Assistants de service social), association professionnelle créée en 1945. La conscience éthique est indispensable à la pratique professionnelle de tout travailleur social. La pratique du travailleur social est basée sur le respect de la valeur et de la dignité inhérente à chaque individu et des droits qui en découlent. L'intégrité et le bien-être physique, psychologique affectif et spirituel de chaque personne doivent être respectés et défendus[2].

Cela se caractérise par :

- le respect du droit à l'autodétermination, en faisant respecter et faire valoir les droits des usagers à décider eux-mêmes.

- La défense du droit à la participation, en impliquant les usagers dans les décisions et actions qui concernent leur existence.

- L'identification et le développement des capacités personnelles, en s'intéressant aux capacités personnelles des individus, des groupes et des communautés et les aider ainsi à devenir autonomes.

- Le traitement de chaque personne comme un tout : Le travailleur social est concerné par la personne dans sa globalité, dans sa famille et dans la communauté, dans son environnement naturel et sociétal, et veille à prendre en

[2] Définition internationale de l'éthique en travail social, chapitre 4.1 donnée par la Fédération Internationale des Travailleurs Sociaux.

compte sa vie dans tous ses aspects. Ce dernier point est important à souligner parce qu'on peut se poser la question de l'influence de l'aspect culturel dans la relation d'aide et de la possibilité des travailleurs sociaux à respecter les idéaux qui fondent la pratique de leur profession.

Les travailleurs sociaux face à la différence culturelle

Les travailleurs sociaux sont concernés par la personne dans sa globalité, dans sa famille et dans la communauté, dans son environnement naturel et sociétal, en veillant à prendre en compte sa vie dans tous ses aspects. La culture de la personne étant un aspect de sa vie, même si les travailleurs sociaux la prennent en compte, la différence culturelle peut susciter des incompréhensions voire des conflits avec le client. Dans leur relation d'aide, les objectifs qu'ils peuvent fixer, les moyens qu'ils mettent en œuvre, l'évaluation qu'ils font de leurs interventions sont en général, beaucoup plus qu'ils ne le pensent, marqués par leur propre culture. Il en va de même pour les usagers de leurs services. Dans une telle situation, ils essayent de dépasser préjugés et stéréotypes afin d'entrer dans une démarche interculturelle. L'interculturel étant « ce qui se crée à partir de la rencontre, l'entrecroisement, l'échange de deux pour plusieurs cultures »

Face à une situation interculturelle difficile, les professionnels peuvent ressentir un important choc culturel, (dans sa plus simple définition, le choc culturel se veut être la somme des : « effets produits sur un individu pris au dépourvu lorsqu'il est plongé dans une culture étrangère ». Cela peut se manifester par une perte de repères et d'une anxiété (Prieur, Jovelin, Blanc, 2006). Un sentiment d'impuissance, d'échec ou de ne pas être compris peuvent être également éprouvés et créer une représentation négative de soi et une totale remise en question.

Margalit Cohen-Emerique, souligne que c'est notre propre identité socioculturelle qui constitue l'un des obstacles majeurs à l'ouverture à l'altérité. Elle définit le choc culturel comme « une situation conflictuelle qui se produit entre deux individus culturellement différents placés en interaction dans une situation sociale. Ces chocs culturels vécus constituent autant d'incidents critiques qu'il est utile d'analyser si on souhaite dépasser la situation de choc et avoir une chance d'apprendre sur ses propres cadres de références et sur ceux d'autrui »[3].

Margalit Cohen Emerique (2006), s'est inspiré des approches développées par le chercheur américain Zaharna (1989), qui a introduit la problématique du passage du choc culturel au choc identitaire parce qu'il avait constaté des manifestations de malaise chez les expatriés. Pour cet auteur, le choc culturel « se transforme en choc identitaire (selfshock) ». Si le premier est une réaction à la différence de l'autre, le second qui est le prolongement du premier se situe à l'intérieur de l'individu et se manifeste par une réaction de tension non plus à l'égard d'autrui mais vis-à-vis de soi-même » (Cohen Emerique, 2006 : 264).

Le choc culturel déstabilise la capacité de l'individu notamment du professionnel « à maintenir des identités cohérentes qui pourraient être objet de connaissance pour autrui et pourtant la situation professionnelle exige qu'il les affirme » (*Idem.* : 266). Les caractéristiques qui sont sources de déstabilisation se trouvent dans la rencontre interculturelle : comme les caractéristiques de l'insolite, d'inattendu, d'étrangeté de l'interaction ou du contexte. Les sources les plus importantes selon Cohen Emerique sont : le surgissement de l'insolite dans la ritualisation du corps de l'autre, la perte des repères dans le temps et l'espace, de

[3] Site internet du Centre de Formation pour le Développement et la solidarité Internationale.Publié le 13 janvier 2006

comprendre la langue de l'autre ou des autres, lorsqu'elle est parlée en présence de professionnels, la perte des repères d'appartenance sociale, elle apparaît également lorsqu'il y a nivellement des rapports sociaux où l'autre le différent renvoie au professionnel une relation basée sur des identités personnelles ou des identités de genre, etc. la perte de la face qui peut refléter aussi une perte de repères sociaux et parfois aussi l'impossibilité de mettre en œuvre un modèle professionnel.

Cette déstabilisation identitaire peut aller jusqu'à faire perdre à la personne la notion d'elle-même tant du côté du professionnel que du client. Pour le client le fait que la culture d'accueil soit évaluée à partir de la culture d'origine (perçue de plus comme le seul modèle valable à suivre) entraîne l'individu à rejeter, voire à incriminer inconsciemment la culture d'accueil le malaise qui l'habite en renvoyant la faute au professionnel. Une sensation d'étrangeté peut être ressentie lors d'un choc culturel qui assaille l'individu privé des repères d'origine. En outre, l'obligation de comprendre et de s'exprimer dans une autre langue suppose que ce qui était accompli de façon naturelle chez soi devienne un véritable parcours du combattant dans le nouveau contexte.

Chez le professionnel, le mélange de situations et d'expériences que nous venons de signaler peut déclencher des réactions de défense dans les relations interpersonnelles :

« Par l'utilisation des préjugés où l'autre serait enfermé et réduit à un certain nombre de traits qui en limitent la connaissance ; par la projection où l'autre devient le mauvais, le dangereux, le déviant qui pourrait justifier le jugement négatif ; par l'approche diagnostique où on fait entrer l'altérité dans une humanité du troisième type (perturbé, malade mental, etc.) ; par le formalisme où on va rappeler en premier les lois et les règles, on réinstaure le rapport supérieur/inférieur, majoritaire/minoritaire ; par la réaffirmation de sa professionnalité en réitérant sa position

d'expert ; par la rationalisation, celle qui invoque une explication du type culturaliste » (Cohen Emerique, 2006 : 266-272).

Cohen Emerique pense que ce choc culturel peut être dépassé en développant des ressources auprès des professionnels de l'action sociale comme par exemple : « en surmontant le sentiment de blocage et d'atteinte à l'estime de soi ; en s'ouvrant à cette altérité et en tentant de décoder l'inconnu auquel on se confronte ; en modifiant sa représentation de l'autre qui de menaçante et dévalorisante, sera perçue comme neutre et positive et changer sa représentation du problème ; enfin en intervenant de façon créatrice et adéquate » (Cohen Emerique, 2006 : 274).

Enfin, il est alors important que le travailleur social verbalise ce choc interculturel et se décentralise de ses propres normes et valeurs afin de pouvoir comprendre et accepter celles des autres. Cela permettrait au professionnel de pouvoir dépasser cette difficulté afin d'établir une relation d'aide établie sur une écoute et une compréhension respectives. Tout cela montre que l'interculturalité n'est pas que le bien, c'est aussi le mal en fonction du contexte. Pour mieux le comprendre, passons par l'approche de l'action sociale développée par Max Weber.

Max Weber et l'action sociale : L'action interculturelle face à la sociologie de l'action sociale

La sociologie de l'activité sociale de Weber s'inscrit largement dans les débats et les controverses de la thématique de l'interculturalité. Ses travaux sur l'action sociale se lisent comme un projet scientifique pouvant éclairer le concept de l'interculturalité, en proposant de nouvelles pistes de réflexion aux travailleurs sociaux tant avec l'action sociale telle qu'elle est appréhendée par les professionnels et pour la thématique de l'interculturalité investie depuis les années 70.

L'objet de la sociologie disait-il est d'étudier l'activité sociale. « La sociologie est une science qui se propose de comprendre par interprétation l'activité sociale et par-delà d'expliquer causalement son déroulement et les effets de cette activité » (Weber, 1971 : 4). Pour lui les hommes agissent dans des situations de conditionnement social mais leur action n'est pas réalisée par pur déterminisme extérieur. Pour cela, il faut analyser le sens que les hommes donnent aux choses, prendre en compte les intentions des acteurs, les valeurs qui le motivent.

Ce qui nous intéresse au premier abord est sa manière de définir ce qu'il appelle « activité sociale (ou action sociale) :

Qu'est-ce qu'une action ? Une action est un comportement auquel un être humain donne un sens : « c'est un comportement humain et pour autant que l'agent ou les agents lui communiquent un sens subjectif » (Weber, 1971 : 28).

Qu'est-ce qu'une action sociale ? Une action est sociale lorsque celle-ci est tournée vers l'autre : « l'activité d'après son sens visé par l'agent ou les agents se rapporte au comportement d'autrui, par rapport auquel s'oriente son déroulement » (*Idem.* : 28).

Ce qui est important, chez Weber ce n'est pas la co-présence d'autrui, mais de se rapporter à l'action d'autrui pour orienter la sienne (Rigaux, 2012). Cette action (cette activité) est sociale à partir du moment où elle est relationnelle (interculturelle), où « il y a de la réciprocité entre au moins deux acteurs, qui sont dans une relation d'échange ou de conflit ». En fait l'activité réalisée ne prend sens qu'au cours d'une interaction alors que prise isolément, elle n'a aucune signification sinon pour celui qui l'effectue. Le concept de sens a une signification particulière pour Weber, car le comportement social ne dépend pas de la nature, mais du sens pendant l'interaction ou de l'intentionnalité de l'acte,

de la conscience que l'acteur a de réaliser cet acte. C'est pour cela l'exemple qu'il donne du cycliste est révélateur du double sens que nous souhaitons donner au concept d'interculturalité. Si plusieurs personnes entrent en contact comme une collision entre deux cyclistes n'est pas une action sociale (parce que ce sont des objets matériels). Par contre, s"ils commencent à se battre, à s'injurier, là c'est une activité sociale. Bien évidemment se taper dans la gueule ne peut être considérer comme une action sociale positive dans le travail social sauf peut-être pour défendre une cause et cela dépend de la cause.

Mais ce qu'il faut comprendre et qui donne tout son sens à notre réflexion sur le concept de l'interculturalité est que *la pensée de Weber, l'action sociale peut être négative mais aussi positive.* La rencontre interculturelle considérée par les travailleurs sociaux comme une source d'enrichissement mutuel, pourrait également être un appauvrissement de l'autre.

De même, par exemple, peut-on considérer l'acculturation qui a souvent été présentée comme un enrichissement mutuel, comme fondamentalement le bien lorsque deux cultures différentes se rencontrent alors même que la culture majoritaire (nous voulons dire du pays d'accueil) finit toujours par l'emporter ?

On désigne par acculturation « l'ensemble des phénomènes qui résultent de ce que des groupes entrent en contact, continu et direct, avec les changements qui surviennent dans les patrons culturels originaux de l'un ou des deux groupes… » (Abdallah Pretceille, 1999 : 11). Cette notion qui est au cœur de la problématique interculturelle a suscité beaucoup de réactions, puisqu'il y a des résistances qui se situent au début du processus d'acculturation et même après. On voit bien les jeunes d'origine étrangère souvent dire : « je ne suis pas assimilé mais intégré ». Ainsi, si pour Abdallah Pretceille (1999 : 13) la dynamique acculturative n'est en aucune manière un processus de dégénérescence des

cultures témoignant au demeurant du dynamisme inhérent à tout groupe social, car « l'acculturation transforme les sociétés fermées en sociétés ouvertes » (Bastide, 1972 voir aussi Bastide, 1971, cité par Abdallah Pretceille, 1999 : 13), tout dépend des sociétés dans lesquelles vivent les étrangers qui arrivent. Lorsque le mot d'ordre est l'assimilation, l'acculturation ne reste qu'un mot sans consistance, détournée des objectifs initiaux, qui est l'enrichissement mutuel et dans ce cas, il s'agirait plutôt d'une interculturalité négative.

Plus près de nous encore, chaque jour, il y a toujours quelqu'un pour nous expliquer que la République est en danger. Un danger provenant souvent de l'arrivée des réfugiés, source de multiculturalisme avec son pendant le communautarisme, qui risquerait de dissoudre le consensus Républicain. Et pourtant l'universalisme des Lumières du XVIII[e] siècle, part de l'idée d'unité irréductible du genre humain malgré les différences. Mais pourtant il y a des universalismes qui ont été justificateurs d'oppression et des particularismes qui défendent parfois l'idée d'une diversité irréductible du genre humain malgré les ressemblances, mais également parfois ont servi à justifier des dominations racistes, du nazisme à l'apartheid. Tout cela se déroulant dans une parfaite « rencontre des cultures (interculturalité) ». Avec l'universalisme, on peut justifier beaucoup de choses, comme le précise Bernard Dreano (2000 : 29). Pour lui, trois attitudes sont possibles :

- Le dénigrement de la culture de l'autre. On donne l'impression de l'accepter, alors que la seule idée qui préoccupe ces universalistes est de faire en sorte que la culture de l'autre disparaisse. Le colonialisme en tant qu'exemple d'interculturalité en est une parfaite illustration.

- La fétichisation de la culture de l'autre « que l'on embaume et que l'on neutralise, telle que l'a pratiquée le colonialisme britannique ou la politique des nationalités stalinienne » (*Idem.*).

- La tentative de profiter au mieux de l'interpénétration des cultures, « d'être en mouvement dans la dialectique de l'universel et du particulier » (*Idem.*).

L'interculturalité est un couteau à double tranchant avec deux axes : le mal et le bien. Dans l'approche interculturelle, il faut combattre ce qui dans les cultures qui se pensent dominantes se prétend universel, alors qu'elles ne sont qu'un instrument de négation des autres cultures afin de mieux les dominer et les soumettre à leur merci jusqu'à leur disparition.

L'approche wébérienne de l'action sociale que nous avons explicitée ci-dessus est très importante afin que les travailleurs sociaux puissent comprendre que parler de l'aide ne veut pas forcément dire faire le bien du client. L'action sociale peut avoir, des conséquences paradoxales, des effets non voulus ou volontaires. Derrière se cache un contingent de problèmes auxquels les professionnels doivent faire face et prendre garde. Le travail social s'intéresse à l'humain c'est l'objet spécifique qu'il assigne à la sociologie. Il est donc difficile d'être neutre, de faire abstraction aux valeurs, à l'idéologie. Si le choix est lié à l'idéologie du chercheur, on peut l'assimiler également au travailleur social, qui a également un rapport aux valeurs, mais une fois qu'il se trouve devant le client, il doit s'inscrire dans une visée de la neutralité axiologique en mettant de côté son jugement de valeur. Ici il s'agit de mettre en exergue la spécificité du concept de l'interculturalité et à s'interroger sur la frontière entre la neutralité scientifique (ou axiologique) et l'engagement du travailleur social dans sa pratique, comme cela a été recommandé pour les sociologues (Jellab, 2008).

Enfin l'interculturalité, c'est aussi la reconnaissance sociale, la reconnaissance réciproque.

Dans le processus interculturel, on doit reconnaître l'autre en tant qu'individu comme on peut se reconnaître soi-même.

Or, la reconnaissance de l'altérité, c'est une manière de prendre conscience que « nous sommes tous des métis culturels » et que la différence, au lieu d'être un obstacle à la communication, elle doit être un stimulant et un enrichissement mutuel. Par reconnaissance, il faut entendre que le sujet a besoin des autres pour devenir autonome : « la conscience de soi n'est pas un point de départ, mais le résultat d'une série de transactions symboliques et sociales » (Foessel, 2008 : 67). Par reconnaissance, chacun attend d'être confirmé dans sa valeur propre, mais cela ne se fait que par des gestes expressifs des uns envers les autres. Cela montre que l'identité d'un individu est acquise dans une socialisation et non donnée dans une nature : « ce que je suis n'est séparable, ni de ce que je fais, ni de l'image que les autres me renvoient de mon action » (*Ibid.*). Dans le processus de reconnaissance, le sujet a besoin des autres pour agir mais aussi pour se faire une représentation de lui-même. C'est cela qu'on appelle interculturalité. Certains immigrés par exemple ont l'impression d'être des invisibles aux yeux de la majorité. Or, l'homme ne peut se saisir qu'en reconnaissant l'autre comme son égal, et que le droit a vocation à confirmer.

Ainsi, pour Axel Honneth, la formation de l'identité de la personne est tributaire de relations de reconnaissance. La réalisation de soi comme personne individuée dépend de l'établissement de la reconnaissance mutuelle au sein des trois sphères normatives distinctes : « de l'amour, du droit et de la solidarité ». C'est à partir du moment où les personnes sont reconnues comme porteuses des besoins affectifs, et comme sujets égaux qu'elles peuvent s'autoréaliser. Celles-ci prennent dans ce cas la forme des trois types distincts de rapports à soi : « La confiance en soi, le respect et l'estime de soi ». Lorsque les personnes sont atteintes dans leur intégrité physique, sont exclues des droits ou se sentent niées dans leur valeur sociale, toutes ces atteintes à la reconnaissance entraînent « une expérience du mépris qui affecte

négativement le rapport à soi des personnes concernées. On assiste alors à la dissolution de la confiance en soi en tant que personnes dignes d'affection, à la perte de soi comme membres d'une communauté d'égaux en droits, et à la perte de l'estime de soi, comme sujets contribuant par leurs pratiques à la vie commune » (Honneth, 2002, 2007). Ces trois formes de rapport à soi positif (confiance en soi, respect de soi, estime de soi) appartiennent aux structures de l'identité personnelle (Renault, 2004). Ces privations de reconnaissance amènent des expériences morales négatives car les personnes concernées se voient refuser « les conditions d'une formation positive de leur identité ». Dans plusieurs situations, vivre ces expériences de mépris conduit ces personnes à mener des combats visant à restaurer des rapports de reconnaissance.

Mes travaux m'ont conduit aussi à m'interroger sur les conditions dans lesquelles, il devient possible d'appréhender une vie, mais aussi les conditions qui font que cela devient impossible. Selon Judith Butler (2010 : 9), « les sujets sont constitués à travers des normes dont la réitération produit et déplace les termes dans lesquels ils sont reconnus ». La question étant dans quel sens la vie excède toujours les conditions normatives de ce qui la rend reconnaissable ? » (*Ibid.* : 10). Le concept de *reconnaissabilité* qu'elle développe dans son dernier ouvrage me semble apporter un autre palier de compréhension dans la voie de la reconnaissance humaine. Si la reconnaissance est un acte, ou une pratique initiée par au moins deux sujets et qui constitue, si l'on suit Hegel une action réciproque, « la reconnaissabilité décrit les conditions générales à partir desquelles la reconnaissance peut se produire et se produit effectivement » (*Idem.*).

La reconnaissance caractérise un acte, mais la *reconnaissabilité* caractérise les conditions plus générales qui préparent ou forment un sujet pour la reconnaissance. Donc la *reconnaissabilité* procède la reconnaissance. Ici, selon Butler,

il reste à comprendre deux termes, l'appréhension et l'intelligibilité. L'appréhension, est une forme de connaissance associée au sens et à la perception. C'est un mode de connaissance, qui n'est pas la reconnaissance. Alors que l'intelligibilité fonde les domaines du connaissable. Tous les actes de reconnaissance n'amènent pas à la reconnaissance. Le passant qui fait signe aux jeunes SDF, n'est pas dans la reconnaissance, le travailleur social qui discute avec une personne en grande précarité n'est pas dans la reconnaissance. Pour être reconnaissable, « une vie doit être intelligible comme une vie, elle doit se conformer à certaines conceptions de ce qu'est la vie » (p. 12). La reconnaissance arrive au moment où l'individu se « sait » reconnu, par lui-même et par les autres. Comme le souligne Guillaume Leblanc, « l'homme de la reconnaissance, ne peut être l'homme de l'intérieur qu'il cherche à être que pour autant qu'il est un homme extérieur, confirmé par les autres » (Le Blanc, 2009). C'est la forme que prend cette confirmation qui fait qu'une vie est réellement reconnue.

L'interculturel (Verbunt, 2004) ne peut se réaliser que dans les échanges marqués par une volonté de reconnaissance de l'autre, de la compréhension réciproque et aussi par une démarche qui suppose qu'un certain nombre d'obstacles à la communication soient surmontés notamment :

- Identifier et déconstruire les préjugés et les stéréotypes.

En effet la vision stéréotypée d'un usager constituerait un obstacle majeur lors de la rencontre. L'usager peut alors ressentir une impossibilité de se faire reconnaître dans sa singularité, comme un sujet à part entière. Le travailleur social doit se distancier de ses idées préconçues.

- Appréhender les effets de l'ethnocentrisme.

L'ethnocentrisme peut être considéré comme une attitude universellement répandue qui consiste à faire de son propre groupe le prototype de l'humanité, à considérer les manières

de vivre, de sentir et de penser, les coutumes, les mœurs et les croyances de la société à laquelle on appartient comme les seules bonnes, les seules vraies et même, à la limite, les seules vraiment humaines (Guelamine, 2000 : 118/119). Cette façon de penser et d'agir, peut provenir de la difficulté à appréhender ce qui nous est inconnu. En effet, lorsqu'une personne est confrontée à un comportement incompris ou inconnu, elle prend comme point de référence et d'évaluation ce qu'elle considère comme la norme. Cela évoque un besoin de se rassurer, mais qui peut générer en même temps une véritable incompréhension dans la communication interculturelle, puisque la valorisation extrême de sa culture et de son cadre de référence peut entraîner la dévalorisation et le rejet de la différence de l'autre.

- Découvrir sa propre identité pour reconnaître l'altérité.

Souvent, le travailleur social est contraint de donner sens à des comportements parfois très éloignés de ses propres modèles de conduite. Le professionnel doit admettre que sa conception des choses est relative au contexte dans lequel il a évolué, et que la conception des migrants est différente car aussi relative au contexte dans lequel ces derniers ont évolué. En comprenant cela, le professionnel pourra tenter d'accompagner le client sans lui imposer son propre modèle de vie.

Lorsque le travailleur social parvient à entrer dans une démarche où il se décentre de ses propres convictions, il parvient aussi à développer une attitude d'ouverture, une curiosité qui le rend particulièrement réceptif à l'autre. Dans ce contexte relationnel, il peut être d'autant plus à l'écoute du client que celui-ci ne se sentira pas jugé. Ce dernier apportera lui-même les éléments qui permettront au travailleur social de mieux connaître la façon dont il interprète et intègre sa culture.

Le travailleur social doit donc pouvoir créer les conditions nécessaires à une rencontre interculturelle sans

conflit. Il doit tenter d'acquérir les connaissances nécessaires concernant la notion de culture, d'interculturalité pour pouvoir faire face à la diversité culturelle à laquelle il peut être confronté. Il doit adopter une ligne de conduite visant à la compréhension, au respect de l'autre en tenant compte à la fois des spécificités du public différent comme par exemple les étrangers sans pour autant les y enfermer. Même s'il y a beaucoup de cultures différentes et que le travailleur social ne peut tout connaître à leur sujet, il est important qu'il tente de comprendre ce que peut représenter la notion de culture pour les migrants rencontrés, et qu'il montre qu'il s'y intéresse.

Pour qu'il y ait un accompagnement social s'inscrivant dans une démarche éthique, il faut éviter certains comportements qu'on rencontre parfois chez les travailleurs sociaux : l'ethnocentrisme, le stéréotype, les préjugés, la discrimination et le racisme. Ces comportements sont liés au fait que les travailleurs sociaux sont des humains qui ont des émotions et lorsqu'on n'y fait pas attention on tombe très vite dans l'intolérance.

Ainsi, J. R. Ladmiral et E. M. Lipiansky (1989) nous apprennent que la bonne volonté et la tolérance ne suffisent pas pour que s'instaure une véritable ouverture à l'altérité. Il faut une prise de conscience de l'ethnocentrisme intrinsèque de son propre regard sur l'autre, en reconnaissant l'étranger comme semblable et comme différent. Ce trajet permettrait de relativiser son propre système de valeurs, et c'est un mouvement de décentration par rapport à la position égocentrique que constituent les trois attitudes (ethnocentrisme, préjugés, stéréotypes) face à l'altérité (Jovelin, 2005). Les auteurs poursuivent que cette décentration suppose la prise de conscience de soi-même car on ne parvient jamais à connaître les autres sans se connaître soi-même ; et que « connaître l'autre et soi est une seule et même chose ».

Ainsi dans la rencontre interculturelle (Pembroke, 1999 : 68-71. Voir aussi, Clanet 1993 : 218-221) : il conviendrait de prendre conscience de cette question de la reconnaissance de l'autre et du décalage, par la découverte de ses propres fonctionnements, en se disant que l'autre n'est pas là pour nous assimiler et nous transformer à son image, il s'agit « d'une reconnaissance réciproque de nos systèmes culturels ». Le mieux est d'apprendre à faire exister l'autre à partir de ses normes et de ses propres valeurs : « C'est par la connaissance ou la reconnaissance de sa propre culture et par la capacité de l'assumer que passe la possibilité d'ouvertures à d'autres cultures. Il faut bien que je sache qui je suis pour être capable d'accueillir l'autre sans crainte et avec le moins possible d'ambiguïté ».

Au niveau des comportements, il faut savoir relever des indices porteurs de sens, pour éviter uniquement de prendre en compte ce que nous connaissons, et laisser échapper certains signes qui semblent étrangers. En ce qui concerne les intentions, savoir remettre en cause sa propre interprétation et s'attacher à comprendre d'abord l'intention de l'autre qui est en face de soi, serait recommandable sans prétention aucune.

Conclusion

La complexité de la culture n'incite pas à devenir « entrepreneur de morale », « donneur de leçons », « fournisseur de recettes » de « comment peut-on faire », même si nous n'y avions pas échappé tout au long de cet écrit. Le chercheur doit être humble dans sa manière d'interpréter le monde, de dire les choses, d'autant plus qu'il appartient à chaque être de participer à la construction d'un monde meilleur. Les lunettes de la vie quotidienne donnent à voir tous les jours un spectacle complexe, mais heureusement l'expérience sociale de chacun d'entre nous, offre des réponses inimaginables à cette complexité du monde. Nous

pensons que l'ouverture à l'altérité, ne se fait pas à partir d'une formation de sociologie de l'immigration où le sociologue donnerait des recettes miracles, mais à partir du vécu, de son histoire, de sa propre trajectoire. Ainsi, l'objet de la sociologie n'est pas de dire « comment faire », mais de « s'efforcer de maintenir l'idée de l'universalité de la connaissance, à la fois comme projet et comme horizon » (Schnapper, 1998 : 24).

Permettons-nous de dire que le fait que les travailleurs sociaux considèrent que les hommes qui sont en face d'eux ne sont pas des objets, mais des êtres de valeur, cela est déjà en soi une valeur fondamentale et une reconnaissance de l'altérité. S'ils pensent qu'il n'y a pas plusieurs êtres humains fondamentalement différents et qu'il n'y a qu'un être humain vivant dans la même humanité que soi, c'est qu'ils reconnaissent qu'il y a une parole au-delà de tout être humain, et qu'il y a une multiplicité des cultures, certes avec des limites, qu'il y a une humanité avec des différences, et qu'il y aura toujours une unité et donc une communication parmi les humains (Gosselin, 1995).

Par conséquent, une société interculturelle apparaît comme une issue inespérée d'interconnaissance, de reconnaissance réciproque des ensembles culturels différents de inter-actants, pouvant faire que « ces différences soient à l'origine d'une dynamique, de créations dilapidées dans la haine et la destruction » (Clanet, 1993 : 222). Une société interculturelle, où l'agir politique est présent, est celle qui peut amener les sujets à passer d'une société de mépris (Axel Honneth, 2002), d'une société indécente (Avishai Margalit, 1999) à une société juste et reconnaissante.

Enfin, le brassage des cultures est une chance pour le monde et en particulier pour les professions sociales. L'interculturalité (Jovelin, 2002) est une ouverture qui permettre de dépasser les blocages à l'imagination collective, à condition qu'elle se fasse dans un cadre de compréhension mutuelle.

Le projet interculturel n'est pas impossible avec toutes les bonnes volontés venant du travail social, seul canal capable de mettre en œuvre, à condition de ne pas absolutiser ce qui doit être relativisé, c'est-à-dire « de ne pas tomber dans le piège qui considère les cultures, les identités, les sociétés comme des en-soi, au lieu justement de les considérer dans une interaction et donc une évolution permanentes » (Verbunt, 1982 : 57).

Chaque personne étant culturellement le produit d'une histoire, de son éducation, de son milieu, etc. doit également tenter de chercher dans les autres cultures les aspects qui le questionnent, l'enrichissent, voire l'incommode, même si c'est contraire à son échelle de valeurs. Pour apprendre à vivre ensemble, il faut s'efforcer de dépasser les préjugés et comprendre le monde l'autre. La compréhension ne peut pas être l'acceptation de tout mais être attentif à ce qui est important « pour tisser des rapports d'estime et de reconnaissance mutuelle jusqu'à apprendre à rire de nos bévues » (Henryane de Chaponay, 2000 : 130). L'excuse de la culture est parfois une manière de ne pas s'interroger soi-même. Qu'on soit professionnel ou citoyen du monde, vivre dans l'interculturalité est une construction personnelle, et collective nécessitant « un apprentissage permanent de la vie en société du plus proche, dans notre propre milieu ou pays, au plus étrange de nos destinées humaines. C'est un travail exigeant et permanent sur nous-mêmes et dans le dialogue avec les autres » (*Idem.* : 131) et en ayant toujours en tête que cette interculturalité tant glorifiée est un chemin à double tranchant.

Bibliographie

Abdallah Pretceille M, *L'éducation interculturelle*, Paris, PUF, 1999.

Bastide R, *Anthropologie appliquée*, Paris, Payot, 1971.

Bastide R, *Le rêve, la transe et la folie*, Paris, Flammarion, 1972.

Butler J, *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*, Paris, Zone, 2010.

Chaponay (de) H, Témoignage, in CDTM, centre de documentation tiers-monde., *Se former à l'interculturel. Expériences et propositions*, Paris, Charles Mayer, 2000.

Cohen Emerique M, « Choc culturel et relations interculturelles dans la pratique des travailleurs sociaux. Formation par la méthode des incidents critiques ». *Cahier de sociologie économique et culturelle*, n°2, 1984, pp. 183-218.

Cohen Emerique M, « Menace à l'identité des professionnels en situations interculturelles et leurs ressources », In Prieur E, Jovelin E, Blanc M, *Travail social et immigrations. Interculturalité et pratiques professionnelles,* Paris, L'Harmattan, 2006.

Clanet C, *L'interculturel. Introduction aux approches interculturelles en éducation et sciences humaines*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1993, (2 éd.).

CSTS, *Le travail social aujourd'hui et demain*, Rapports du CSTS, Ministère du travail, des relations sociales, de la famille, de la solidarité et de la ville, Rennes, Presses de l'EHESP, 2009.

Dreano B, « La dynamique de l'échange », in CDTM, centre de documentation tiers-monde., *Se former à l'interculturel. Expériences et propositions*, Paris, Charles Mayer, 2000.

Gosselin G, *Vers une éthique des sciences sociales,* Paris, L'Harmattan, 1995.

Guelamine F, *Intervenir auprès des populations immigrées,* Paris, Dunod. 2000.

Guerraoui Z et Troadec B, *Psychologie interculturelle*, A. Colin, 2000.

Hall E T, *Au-delà de la culture*, Paris, Seuil, 1979.

Honneth A, *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Le Cerf, 2002.

Honneth A, *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, Paris, La Découverte, 2007.

Honneth A, « Visibilité et Invisibilité : sur l'épistémologie de la reconnaissance, "De la reconnaissance. Don, identité et estime de soi" », *MAUSS*, n°23, 2004, pp. 136-150.

Hofstede G, *Vivre dans un monde multiculturel. Comprendre nos programmations mentales*, Paris, Les éditions d'organisation, 1991.

Jellab A, *Initiation à la sociologie*, Paris, L'Harmattan, 2008.

Jovelin E, (éd.), *Le travail social face à l'inter culturalité. Comprendre la différence dans les pratiques d'accompagnemen*t, Paris, L'Harmattan, 2002.

Jovelin E, *Immigration, déviance, travail social. De la sociologie interactionniste à la sociologie de la reconnaissance*, Habilitation à diriger les recherches, Université de Lille 1, 2010.

Jovelin E, « Vivre la discrimination, vivre la différence », *in* Boucher M, *Discriminations et ethnicisations. Combattre le racisme en Europe*, Paris, Ed. De l'Aube, 2005.

Kaes R, « Une différence de troisième type », In KAES R et Coll. *Différence culturelle et souffrances de l'identité*, Paris, Dunod, 1998.

Ladmiral JR, Lipiansky ME, *La communication interculturelle*, Paris, A. Colin, 1989.

Le Blanc G, *L'invisibilité sociale*, Paris, PUF, 2009.

Margalit A, *La société décente*, Paris, Climats, 1999.

Memel-Fote H, « Les sciences humaines et la notion de civilisation de la femme », in *La civilisation de la femme dans la tradition africaine, société africaine et culture*, colloque d'Abidjan, 3-8 juillet, 1972, Ed. Présence Africaine, 1975.

Pembroke E de, « Petits malentendus entre communautés : Japonais et Américains à Paris » *in* Abdallah-Pretceille et Porcher L, *Diagonales de la communication interculturelle*, Paris, Anthropos, 1999, pp. 68-71.

Prieur E, Jovelin E, Blanc M, *Travail social et immigration.* Paris*,* L'Harmattan, 2006.

Renault E, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004.

Renault E, « Reconnaissance, institutions, injustice », in *De la reconnaissance. Don, identité et estime de soi*, *MAUSS* n°23, 2004.

Rigaux N, *Introduction à la sociologie par sept grands auteurs*, Bruxelles, De Boeck, 2012.

Schnapper D, *La relation à l'autre. Au cœur de la pensée sociologique*, Paris, Ed. Gallimard, 1998.

Site internet du Centre de Formation pour le Développement et la solidarité Internationale.Publié le 13 janvier 2006.

Site internet de l'ANAS.

Tylor E, *Primitive culture*. Paris, Reinwald, 1871.

Verbunt G, *La société interculturelle. Vivre la diversité humaine,* Paris, Seuil. 2001.

Verbunt G, *La question interculturelle dans le travail social*, Paris, Ed La Découverte. 2004.

Verbunt G, « La revendication interculturelle : une demande réaliste ? » *Revue POU*R, n°86, 1982.

Voirol O, « De l'expérience négative à l'agir politique : construction et clôture des causes collectives », *in* Guillaud Y et Widmer J (éd.), *Le juste et l'injuste. Émotions, reconnaissance et actions collectives*, Paris, L'Harmattan, 2009.

Weber M, *Économie et société*, T1, Paris, Plon, 1971.

Zaharna RS, « Selfshock, the double binding, challenge of identity », *International journal of intercultural relations*, 13(4), 1989, pp. 501-526.

CHAPITRE V

Ressemblances et Différences dans les études cosmopolites
Sociologie de la connaissance et grammaire de la reconnaissance

Gilles VERPRAET

Le texte s'interroge sur la contribution des formes de reconnaissance dans la compréhension du social, pour questionner la pertinence des classifications sociales. La notion de reconnaissance soutient une différenciation des sujets sociaux et culturels et une différenciation des subjectivités singulières (Walzer, 1997 ; Taylor, 1994). Cette typification des dynamiques subjectives et intersubjectives peut mettre en cause des classifications par trop normatives des classifications abstraites, des classifications hiérarchiques. Les démarches classificatrices pour garder leur pertinence peuvent se conjuguer avec les modalités culturelles et évaluatives des relations sociales), dans la mesure où elles acceptent la réciprocité des jugements sociaux, culturels et moraux (Schütz, 1988 ; Honneth, 2006 et 2007)

À l'aune de ce questionnement épistémologique, nous présenterons plusieurs phases de problématiques et d'analyse dans les études cosmopolites contemporaines. Lors des études socio-anthropologiques sur les espaces publics de l'altérité, nous pouvons qualifier plusieurs types d'interactions par les modalités de reconnaissance. Les interactions marquées par l'indifférence ; les attitudes de rejet et de dénégation. L'échange avec reconnaissance suppose de

différencier la reconnaissance individuelle, la reconnaissance culturelle, la reconnaissance sociale, soit un gradualisme dans la reconnaissance de l'autre. Cette démarche de la différenciation est corroborée par une enquête de terrain pluriculturel (Kuala Lumpur), où nous concluons à une typification délimitée des types d'interaction.

La démarche de la sociologie classique, celle d'une classification hiérarchique des rangs, des responsabilités et des ordres sociaux, doit composer avec le développement de formes plus horizontales de reconnaissance sociale, avec la recherche d'une réciprocité morale (logique de la personne, logique horizontale des collectifs). Il en résulte de nouvelles relations entre sociologie de la connaissance et grammaire de la reconnaissance.

Les études de reconnaissance ont rencontré une place de choix sur l'étude des modalités de l'interaction sociale et de l'intersubjectivité suivant l'échange entre personnes et leurs modalités de reconnaissance) (Honneth, 2007 ; Lazzeri, 2009). Elles ont permis de se distancier du projet scientiste entre classification cognitive et classe sociale (Cicourel versus Bourdieu). Il en résulte un enrichissement socio-logique philosophique et culturel sur les modalités de l'interaction sociale. La conjugaison étroite des classements sociaux (hiérarchie raciste, hiérarchie nord Sud, hiérarchie national/post colonial) et des classements cognitifs amène à poser la question de la pertinence des classifications cognitives, des nouvelles relations potentielles et heuristiques entre classification et reconnaissance, entre classification et pertinence. Les enquêtes sur les cosmopolitismes sont amenées à répondre par des approches affinées sur les procédures de reconnaissance à l'intérieur des systèmes de domination et de classification. L'analyse du lien social et culturel développe une heuristique élargie de la connaissance composée et articulée entre une classification sociale et des modalités de reconnaissance. La démarche de

questionnement est de revenir aux fondements de la pratique sociologique dans la manière de combiner d'une manière adéquate ressemblance et différences, dans la manière de construire et d'agencer les identités collectives.

Les études cosmopolites sur les relations d'équité culturelle, de tolérance entre cultures dominantes et cultures minoritaires, les études anti racistes, leurs méthodes et leur responsabilité publique convoquent les registres des relations entre cultures, des relations ajustées ou symétriques entre ressemblances et différences. Trois options d'études et de recherche se présentent entre la communication, la domination entre cultures, le multiculturalisme juxtaposé. La question de la responsabilité publique est formulée au sein de l'énonciation et de la formalisation du lien social et culture.

La classification sociologique entre rites pragmatiques et axiologies

Durkheim et Mauss ont prôné et pratiqué la classification comme une démarche de connaissance sociologique et anthropologique, dans le climat scientifique et scientiste de la fin du XIX^{e} siècle, avec la classification comme une méthode de reconnaissance des espèces (Linné, Lamarck), dans la recherche de leur adaptation et de leur évolution (Darwin). Leur approche des religions et des croyances sociales, procède par un relevé extensif des rites et par un examen précis de l'agencement de ces rites dans un système de croyances, dans une axiologie des valeurs (Durkheim et Mauss, 1913). Le classement des rites et des pratiques socio anthropologiques est soumis à une reconnaissance des systèmes de valeurs permettant une identification progressive des pratiques sociales ainsi classées et éventuellement expliquées.

Cette démarche prudente d'une classification sociologique attentive aux systèmes de valeurs et de

reconnaissance sera formulée dans un article paru en 1903 dans la revue l'année sociologique. Classer est une opération mentale, anthropologique et logique formalisée et organisée selon les types de sociétés : « D'un autre côté, classer, ce n'est pas seulement constituer des groupes – c'est disposer ces groupes suivant des relations très spéciales. Nous nous les représentons comme coordonnés ou subordonnés les uns aux autres, nous disons que ceux-ci (les espèces) sont inclus dans ceux-là (les genres), que les seconds subsument les premiers. Il en est qui dominent, d'autres qui sont dominés, d'autres qui sont indépendants les uns des autres. Toute classification implique un ordre hiérarchique dont ni le monde sensible ni notre conscience ne nous offrent le modèle. » (Durkheim et Mauss, 1903). Le schéma de la classification résulte d'une élaboration composant et articulant plusieurs éléments étrangers.

Ces grands auteurs distinguent les vertus heuristiques de la classification primitive et de la classification scientifique en comparant la classification chinoise, la classification cosmogonique et la classification abstraite. « Ces classifications sont même des éléments tellement essentiels des mythologies développées qu'elles ont joué un rôle important dans l'évolution de la pensée religieuse ; elles ont facilité la réduction à l'unité de la multiplicité des dieux et, par là, elles ont préparé le monothéisme. » De plus, ces systèmes, tout comme ceux de la science, ont un but spéculatif. Ils ont pour objet, non de faciliter l'action, mais de faire comprendre, de rendre intelligibles les relations qui existent entre les êtres. « Ce n'est pas en vue de régler sa conduite ni même pour justifier sa pratique que l'Australien répartit le monde entre les totems de sa tribu ; mais c'est que, la notion du totem étant pour lui cardinale, il est nécessaire de situer par rapport à elle toutes ses autres connaissances » (Durkheim et Mauss, 1903 : 42).

La classification anthropologique prend pour objet le système mental propre à une société, ce qui introduit à une sociologie réflexive des modes de connaissance propres à une société : Dans leur étude sur le totémisme, les auteurs marquent un lien étroit, et non pas un rapport accidentel, entre ce système social et ce système logique. « Ainsi, les deux types de classification que nous venons d'étudier ne font qu'exprimer, sous des aspects différents, les sociétés mêmes au sein desquelles elles se sont élaborées ; la première était modelée sur l'organisation juridique et religieuse de la tribu, la seconde sur son organisation morphologique. Lorsqu'il s'est agi d'établir des rapports entre les espaces, ce sont les rapports spatiaux que les hommes soutiennent à l'intérieur de la société qui ont servi de point de repère. Ici, le cadre a été fourni par le clan lui-même, là, par la marque matérielle que le clan a mise sur le sol. Mais l'un et l'autre cadre sont d'origine sociale » (Durkheim et Mauss, 1903).

La démarche rigoureuse et innovante des deux auteurs, vise à ramener le type de classification au type de société pour faire apparaître le type de croyance qui s'est construit dans cette réflexivité logique et sociale. Ce rapprochement logique et ontologique des faits sociaux et des relations sociales fonde une sociologie de la connaissance. « Non seulement la forme extérieure des classes, mais les rapports qui les unissent les unes aux autres sont d'origine sociale. C'est parce que les groupes humains s'emboîtent les uns dans les autres, le sous-clan dans le clan, le clan dans la phratrie, la phratrie dans la tribu, que les groupes de choses se disposent suivant le même ordre. Et si la totalité des choses est conçue comme un système un, c'est que la société elle-même est conçue de la même manière. Elle est un tout, ou plutôt elle est le tout unique auquel tout est rapporté. Ainsi la hiérarchie logique n'est qu'un autre aspect de la hiérarchie sociale et l'unité de la connaissance n'est autre

chose que l'unité même de la collectivité, étendue à l'univers. » (Durkheim et Mauss, 1903 : 41).

Les deux auteurs soulignent la tension propre à la classification entre précision et émotion comment la reconnaissance émotionnelle éprouve et soutient le développement des systèmes de classification : « C'est qu'une classification logique est une classification de concepts. Or, le concept est la notion d'un groupe d'êtres nettement déterminés ; les limites en peuvent être marquées avec précision. Au contraire, l'émotion est chose essentiellement floue et inconsistante. D'un autre côté, pour pouvoir marquer les limites d'une classe, encore faut-il avoir analysé les caractères auxquels se reconnaissent les êtres assemblés dans cette classe et qui les distinguent. » (Durkheim et Mauss, 1903 : 45).

La reconnaissance émotionnelle et psychologique vient compléter le développement des systèmes de classification. L'art de la classification se déplace dans l'agencement des êtres et des faits, et dans l'agencement de leurs catégories respectives. Il suppose le déplacement et l'agencement d'habitus mentales : « C'est le cadre même de toute classification, c'est tout cet ensemble d'habitudes mentales en vertu desquelles nous nous représentons les êtres et les faits sous la forme de groupes coordonnés et subordonnés les uns aux autres. » (Durkheim et Mauss, 1903). Nous rappellerons les termes de l'évolution de Durkheim et Mauss sur l'analyse des formes élémentaires de la religion en 1913, pour explorer les dimensions dispositionalistes et classificatoires de l'axiologie religieuse (Durkheim, 1903 ; Turner, 2001 ; Descola, 2006). Il s'agit de classer les rites (sacré / profane, rite du corps, rite d'initiation, rite de célébration) afin de mieux comprendre le système axiologique qui organise à la fois les croyances et les relations entre les rites (Durkheim, 1913 : 68). Le système axiologique introduit une narration entre les différents apprentissages, les différentes expériences et les différentes

reproductions liées au rite. La démarche pour classer les êtres ; classer les dispositifs d'inculcation et les rites, sera reprise par Philippe Descola pour classer les relations entre les êtres ; classer les relations aux collectifs, classer les relations des collectifs avec la nature (Descola, 2006).

La classification sociale et la gestion des populations

La classification graduée des catégories et de leur mise en relation continue, par différenciation et par recoupement hiérarchisé, peut s'avérer un outil de la connaissance différenciée des êtres et des sujets sociaux (Diderot et le projet de l'encyclopédie), une démarche de reconnaissance différenciée des sujets, des relations à la culture dans la connaissance plastique (Francastel, 1977 et Bourdieu, 1979). Anselm Strauss étendra cette démarche analytique en croisant la comparaison continue au sein de la formation d'un corpus avant sa saturation (Strauss, 1992). L'analyse rétrospective et historique des usages sociaux de la classification invite à plus de circonscription sur les irréductions de la classification sociologique ; les catégorisations simplifiées de peuple, quand les classements hiérarchiques ont construit et institué des hiérarchies sociales mobilisées dans la formation d'un État colonial (Tort, 1999).

Les études de classification sociologique portent conséquences dans la gestion des populations (la démographie et sa variante eugénique) comment la partition des populations fonctionne dans un État autoritaire devenu un État génocidaire (le nazisme 1933/1945). Le partage des populations sur des critères exclusivement ethniques, minore leurs droits sociaux et politiques. Il prépare leur exclusion dans une époque de tension (Rwanda) par un État autoritaire. Les travaux contemporains de l'histoire des sciences analysent les présupposés des classifications préalables des populations dans la construction nationale des systèmes scientifiques en suivant la trace des politiques coloniales, de

terre vierge sur les lignes de couleur (Chaplin, 2015). Quand la science se définit à partir de la construction de la nation, elle minore les populations autochtones basées sur un autre développement socio technique (Akakpo Yaovi, 2016), les savoirs faire des tribus et des collectifs (Dos Santos, 2015). La question se pose pour la science sociale, comment aborder la différence humaine, entre la sélection/adaptation darwinienne, la connaissance et la reconnaissance des autres cultures par une approche comparée.

Les modalités de fonctionnement et de pertinence des classifications ont été l'objet d'analyse et de réflexion dans les années 1980 et 1900. Nelson Goodman souligne comment la similarité et la répétition. ne valent pas nécessairement représentativité sociale, mais la forme de synthèse doit inclure aussi la diversité, la singularité. Mary Douglas souligne la construction de l'authenticité dans l'élaboration et la réplication des classifications socio-anthropologiques. Son travail sur les classifications culturelles nouées entre la pureté et la honte, entre le risque et le danger associe étroitement la formation du goût comme un dispositif culturel intériorisé selon la pertinence des répertoires d'évaluation pour le sujet, selon la pertinence des normes et classifications sociales pour le groupe social (classification sociale et normes). Elle souligne deux conditions de validité, l'authenticité et la pertinence d'une classification sociale (Douglas and Hull, 1992).

Classement, typologie et relations sociales

La classification sociologique se présente d'une manière raisonnée et méthodologique comme un art sociologique éprouvé, où il convient de combiner les catégories cognitives et les relations sociales, les relations entre catégories et les représentations sociales (Durkheim, Mauss). La hiérarchie sociale et cognitive entre les catégories le dispute avec l'axiologie significative de cette mise en ordre, avec les valeurs de pertinence des catégories (Schütz, 1986). La

construction d'une classification sociologique se révèle comme un art de la complétude entre analyse, pertinence et axiologie où la connaissance du matériau du domaine, ne peut s'affranchir des significations du lien social analysé, modélisé et construit, selon l'axiologique wébérienne (Boltanski, 2001).

Tableau des différentes significations de l'axiologie :

Axiologie des valeurs	Histoire et axiologie
Weber	Dithey, Schnapper, Koseleck
Rationalité axiologique	Axiomatique des valeurs
Boudon, types de croyances	Boltanski, socio histoire critique

Les trois étapes d'une classification socio-anthropologique reformulent les étapes de la démarche initialement avancées par Mauss : *1*/Classer les objets (collection, marché capital), *2*/Classer les relations (sociabilité, lien social, assemblage), *3*/Classer les règles (pacte social, constitution, règles d'agrégation et d'incorporation, règle d'assemblages). L'opposition originelle entre le sauvage et le domestique se décline selon différentes formules du grand partage. Si les structures de l'expérience sont organisées à partir des schèmes de la pratique, les dispositions de l'être permettent de recouvrir les grammaires des assemblages humains. La grammaire civilisationnelle et anthropologique des êtres collectifs (animisme, totémisme, naturalisme, analogie) est formée analytiquement par l'étude des dispositifs et des grammaires relationnelles. « Rappelons que les modes d'identification ne sont pas des modèles culturels ou des habitus localement dominants, mais des schèmes d'intégration de l'expérience qui permettent de structurer de façon

sélective le flux de la perception et le rapport à autrui en établissant des ressemblances et des différences entre les choses à partir des ressources identitaires que chacun porte en soi : un corps, une intentionnalité » (Descola 2006 : 322). Bryan Turner, souligne combien la distance entre classification scientifique sociologique et les rites pratiques provoquent une série de tension sociologiques telle que la révolution expressive de Parsons et Bourdieu (Turner, 2001).

Le déploiement des formes de la reconnaissance

La notion de reconnaissance initiée à partir du dilemme éthique de la reconnaissance du maître et de l'esclave (Hegel Kojève) a été reformulée dans le déploiement pluraliste des sphères de la justice (Walzer, 1983). La démarche d'une philosophie de la reconnaissance conçue comme un nouveau stade de la liberté formulée par Honneth en 1988/1991, s'affranchit des formules socio historiques et psychologique avancée par Habermas pour requalifier les formules de l'interactionnisme symbolique. Le couple de la socialisation et de l'identité devient la base de formation et d'incorporation du sentiment d'injustice (le mépris, la méconnaissance) et la formulation subjective d'une demande de reconnaissance soutenant une demande de justice.

Honneth définit le primat de la reconnaissance comme une philosophie cognitive, morale et politique qui intéresse fortement la construction sociologique de l'altérité : « Je défendrai l'hypothèse selon laquelle cette aptitude à endosser rationnellement la perspective d'autrui s'enracine elle-même dans une interaction antérieure qui possède les traits d'une sorte de préoccupation existentielle (Besorgnis). Dans l'ontogenèse, c'est-à-dire le processus du développement de la pensée observée de façon chronologique, la reconnaissance doit précéder la connaissance » (Honneth, 2007 : 61). La reconnaissance selon Cavell (*ie* 'acknowledgment) recouvre un moment de participation affective d'identification préalable de la biographie individuelle et de son destin

(Emerson). « Dans tous les cas, il convient d'affirmer que l'attitude de reconnaissance dont il est question ici, constitue une forme totalement élémentaire de l'intersubjectivité qui n'inclut pas encore en elle, la perception d'une valeur déterminée de l'autre » (cf. théorie de l'estime sociale, théorie du marché, théorie hiérarchique) » (Honneth, 2007 : 62).

La démarche ontologique et épistémologique d'Axel Honneth propose de combiner objectivation et reconnaissance pour éviter les processus réducteurs de la réification sociale ; « La réification est le processus par lequel dans notre savoir sur les autres hommes et la connaissance que nous en avons, la conscience se perd de tout ce qui résulte de la participation engagée et de la reconnaissance. Il convient de s'orienter plutôt dans notre recherche en fonction d'un point de vue supérieur, celui de la relation existante entre les deux attitudes, (l'objectivation *vs* la reconnaissance) deux pôles qui doivent être distingués » (Honneth, 2007 : 76/77) selon une approche psychosociologique, développementaliste. Honneth reformule la conclusion d'Adorno, dans le sens d'une connexion interne entre la morale et la reconnaissance, dans la mesure où l'attente de reconnaissance précède la recherche d'authenticité pour soi et pour l'autrui. « La reconnaissance de l'individualité d'autres personnes exige que nous observions les objets en tenant compte de tous les aspects particuliers que ces personnes ont pu percevoir » (Merleau Ponty, 1976). Les études et les enquêtes sociologiques sur les différentes formes de la reconnaissance invitent à préciser et à justifier comment se composent ressemblance et différences dans la construction des identités sociales (cf § 2) ; dans la construction des espaces sociaux et des échanges culturels (§ 3). Cette démarche souligne le rôle du codage et des types dans la construction des classifications sociales (Bowker et Star, 1994 ; Strauss, 2010).

Intelligence de la classification et reconnaissance sociale, culturelle

L'anthropologie sociale a pris ses distances avec les classifications brutales entre civilisations pour approfondir les classifications et les représentations endogènes à une société, à sa culture, à ses modes d'incorporation et de coexistence. Elle tente de conjuguer d'une manière adéquate les classifications sociales hiérarchiques et les classifications propres aux acteurs, les classifications exogènes et les classifications endogènes. Pour Fréderic Barth qui se préoccupe de l'organisation sociale des différences, les identités collectives doivent toujours être comprises comme générant simultanément l'identification au groupe et la catégorisation sociale (Barth, 1969). Dans son étude des peuples Swat au Nord du Pakistan), l'identification au groupe implique toujours une catégorisation sociale. (Barth, 1959). La frontière identitaire est entrevue comme un processus continué d'interaction sociale entre gens dans un ajustement de la distance sociale et culturelle. La construction symbolique des similarités recourt à plusieurs processus : institutionnaliser l'identité (classification) ; organiser les identités (auto organisation et reconnaissance), allocation et classification des identités selon un double processus de normes et de classificatoire économique.

Similarité et différence : Identités collectives et catégorisation sociologique

La sociologie des identités collectives selon Richard Jenkins reformule l'approche de Fréderic Barth dans une approche plus dialectique reliant similarité et différence, entre identité endogène (reconnaissance) et identité exogène (classification), entre la formation du groupe et la catégorisation sociale : « La dialectique interne/externe de l'identification peut être vue au travail dans la construction du collectif comme dans les identités sociales individuelles.

La définition collective interne porte l'identification au groupe, la définition collective externe marque une catégorisation sociale. Chacune est un moment relié dans la dialectique collective de l'identification » (Jenkins, 2001 : 87). Les identités collectives engendrent simultanément l'identification au groupe et la catégorisation sociale. L'identification au groupe implique toujours une catégorisation sociale.

Dans son approche des frontières communautaires entre ouvriers blancs et ouvriers noirs, dans différentes situations interculturelles (Israël, Brésil, États Unis) Michèle Lamont est amenée à reformuler d'une manière similaire le processus de catégorisation sociale et culturelle (Lamont, 1991). Elle décrit le racisme euphémique des ouvriers américains, où les frontières morales fonctionnent comme des frontières raciales. La vision morale (intersubjective) dans la perception des rapports de classe se décline entre ceux au-dessus et ceux au-dessous. La comparaison avec les ouvriers français met en exergue chez l'ouvrier américain une éthique affirmée du travail, le sens des responsabilités individuelles, l'altruisme comme dimension de la morale, pouvant former une religion du travail). La position morale des ouvriers français est distribuée entre le cadrage républicaniste à l'encontre des immigrés et l'antiracisme des travailleurs français basé sur les thèmes de l'égalité et de la solidarité.

Frontières de la reconnaissance et catégorisation sociales

Michèle Lamont prend pour objet les frontières de la reconnaissance tissées entre les catégories internes et externes de l'identité collective. Sa démarche met en évidence divers modes d'interaction entre les définitions externes et les définitions internes des identités collectives et comment ces identités se transforment à travers cette dynamique. L'étude des frontières culturelles entre groupe et identité renforce le marquage territorial, le renforcement

identitaire, et minore les processus relationnels, les processus d'apprentissage. « Le classement serait endogène au processus de reconnaissance selon les approches de l'ethnométhodologie). « Nous sommes convaincus que la politique de la reconnaissance ne doit pas seulement s'analyser en détaillant qui mérite reconnaissance, mais aussi comment cette reconnaissance a été (ou sera) obtenue. Les catégories que les groupes sociaux et les universitaires créent devraient être davantage prises en considération dans les discussions normatives des conditions de l'égalité. Ici, une perspective comparative peut être d'une grande utilité, car la comparaison peut révéler divers modèles culturels et stratégies pour obtenir la reconnaissance » (Lamont, 2005). Le travail de terrain initié par Michèle Lamont met en évidence les différents modes d'interaction entre les définitions externes et les définitions internes des identités collectives, et comment ces dernières se transforment à travers cette dynamique. Ce nouveau prisme de questionnement ouvre un ensemble de questions pour la philosophie politique et la sociologie empirique de l'égalité. Sa démarche d'organisation pluraliste et négociée des différences (le schéma communautaire) doit recourir à des répertoires d'évaluation afin de permettre la comparaison, la négociation avant de pouvoir stabiliser les schémas d'organisation des différences.

Au terme de cette analyse, l'organisation des différences, relève du sujet (auto reconnaissance et affirmation de soi), et de la négociation sociale entre groupes sociaux notamment par la construction de référence sémantique et d'identités symboliques négociées. Elle relève aussi de l'État, ses normes et discours de légitimation. L'organisation des différences et des reconnaissances relève aussi des espaces sociaux et des espaces politiques (*cf.* § 2 et § 3). Ils constituent aussi des répertoires d'évaluation et des cadres de référence pour les acteurs sociaux. La combinaison de socio-ethnographies de groupes culturels spécifiques, de

communautés transnationales et d'analyses sémantiques adresse d'une nouvelle manière les performances culturelles des discours cosmopolites. Cette performance est généralement évaluée à l'intérieur des répertoires de légitimation. C'est le propos de l'anthropologie appliquée d'approfondir ces procédures interprétatives (Marcus, 1999), la contextualisation du sens (Alexander, 2006). L'observation multi-site dans les processus de globalisation permet ces comparaisons culturelles et ces reconstructions sociales de liens et de connexion (Marcus 2009, Werbner, 2008).

Classification, typologie et histoires

La démarche originale de Dominique Schnapper vise à pondérer l'arbitraire et la simplification de la classification (classement d'objets sociaux, classements de sujet) par une démarche typologique des conduites et des valeurs propres aux groupes sociaux étudiés. Elle tente de clarifier les relations entre l'analyse typologie et la classification *:* « la méthode typologique n'a pas pour objet de classer les personnes, mais d'élaborer la logique des relations abstraites qui permet de mieux comprendre les comportements et les discours observés et donne une nouvelle intelligibilité aux interactions sociales » (Schnapper, 1999 : 133). La typologie procède par une induction sur les valeurs et les comportements des acteurs. Il s'agit d'assumer la tension entre l'idéel et le réel (Husserl), entre le type idéel (le pensé) et la réalité.

Elle met en exergue la tension heuristique et sociologique entre les individualités historiques et la société concrète, *ie* entre trajectoire herméneutique, classement social des contraintes et dimension axiologiques. « Aucune enquête ne peut jamais faire l'économie de combiner de manière plus ou moins systématique, la connaissance globale et structurelle que fournissent les régularités statistiques et les résultats singuliers d'une enquête singulière ». Les résultats des enquêtes doivent être interprétés à l'intérieur des structures

globales, puisqu'aucune situation sociale doit être replacée dans l'ensemble qui lui donne sens » (Schnapper, 1999 : 134). Pour l'auteur, l'analyse typologique se révèle particulièrement efficace pour comprendre le sens des individualités historiques, dans le prolongement des enquêtes de Tocqueville sur la démocratie et/ou de Max Weber sur le capitalisme. « Les analyses typologiques se révèlent un instrument fécond pour articuler les expériences vécues par les individus, dont le sens est révélé par les enquêtes les plus minutieuses, de nature micro sociologiques avec l'interprétation historique de la société moderne, – macro sociologique » (Schnapper, 1999 : 139). Dans cette approche socio-historique, la reconnaissance passe à la fois par la typologie, par la reconnaissance des valeurs, et par reconnaissance des dimensions historiques. Dans son étude moins connue sur la relation avec l'autre et sur les différents modèles d'intégration (France) Schnapper (2000) procède à une analyse socio historique de ces différents modèles. La périodisation historique, désigne des types de compromis social et formule une déclaration de valeurs sur ces compromis. Elle distingue les démarchés d'assimilation 1920/1950, les sociétés coloniales et leur déclaration pluraliste (1950/1960), l'échec de l'assimilation (entre 1960 et 1985), la période de segmentation des groupes ethniques (« ethnicités ») associés à des revendications, la période d'une société éclatée 1985-1990.

Les études cosmopolites convoquent ces prérequis méthodologiques d'une manière continuée et renouvelée**.** L'anthropologie peut être conçue dans une double attente cosmopolite (avec une sensibilité aux autres cultures) et une sensibilité aux sujets et aux droits sociaux, pour former et caractériser un cosmopolitisme par en bas. Il convient d'étudier les modalités par lesquelles les groupes intègrent progressivement les nouvelles normes cosmopolites, par le refus de certaines normes locales et nationales, par l'adaptation avec d'autres normes. Prinya Werbner et son

équipe procèdent aux enquêtes de terrains successives sur la place des femmes dans les mouvements cosmopolites non violente, sur les cosmopolitismes islamistes en Indonésie, les cosmopolitismes vernaculaires dans la classe ouvrière. Leurs analyses procèdent à un double classement des groupes ethno-culturels selon les types d'anthropologie (formelle ou enracinée) et selon les espaces sociaux (national/ vernaculaire, cosmopolitisme public/ cosmopolitisme enraciné). (Werbner, 2005). Les démarches de Markus (1998), de Burawoy (2001) et celle de Michel Agier (2006) entrevoient l'anthropologie comme une discipline cosmopolitique qui tente de préciser non seulement les conditions d'acculturation, d'enracinement mais aussi les conditions d'ancrage et de reconnaissance. Il convient alors pour l'anthropologie cosmopolite de préciser les moments fondateurs, les moments de rencontre, les moments d'ancrage.

Classifications culturelles et procédures de reconnaissance

Les visions cosmopolites et l'effectivité de ces discours supposent une éthique et une sphère publique ouverte à la tolérance et aux procédures de reconnaissance (Honneth, 2007). Les discours civils peuvent s'ouvrir à la réparation sociale devant l'injustice (Alexander, 2006). Le discours cosmopolite assume un autre mode de relation entre le national et l'étranger, (catégories sujet), entre le nationalisme ouvert et le nationalisme restreint (Calhoun, 2002). Il suppose d'autres modalités de l'échange culturel entre le don et le contre-don (Caillé, Lazzeri, 2003). L'approche sociologique des cosmopolitismes (discours, pratique, comportement) suppose un certain réalisme sur le mode de connaissance de l'étranger, sur la composition urbaine des populations résidentes, sur les modes de connexion. Au regard des cosmopolitismes dominants liés aux échanges économiques (commerce, tourisme), peuvent être observés des cosmopolitismes enracinés dans les pratiques

résidentielles, dans la formation des quartiers et leurs compositions générationnelle et ethnique (Vertovec, 2002). La jonction entre le cadre multiculturel issu des classes moyennes et le cadre cosmopolite issues des nouvelles élites implique de nouvelles thématiques culturelles, de nouvelles modalités de l'espace public.

La définition du cosmopolite est formulée selon Hannerz. L'ethnographie urbaine insiste sur les frontières urbaines et culturelles entre les groupes sociaux et sur le rôle spécifique de la transition dans les espaces publics. Dans cette approche, la culture cosmopolite s'imbrique avec les cultures locales (Hannerz, 1997). Pour Hannerz, le « cosmopolite est défini comme la personne qui a la compétence, la patience et la tolérance pour vivre à l'intérieur et pour comprendre les autres cultures » (1990 : 240).

Notre approche socio-antropologique cherche à identifier les espaces publics permissifs qui facilitent ces types de reconnaissance. La recherche sur les terrains et les établissements multiculturels doit identifier les résidences multiculturelles, les conditions du pluralisme urbain (Simmel, 1981), le droit de rester, le droit de résidence, les conditions éducatives et politiques pour les groupes migrants (intégration insertion). Une approche située a pour objet de dessiner les modes de reconnaissance entre personnes étrangères, entre les pratiques cosmopolites et les résidents locaux pour reconnaître les configurations des interactions sociales et urbaines. Ainsi peuvent être caractérisés les espaces sociaux du cosmopolitisme (Faist, 2003). Ainsi peuvent être identifiés les espaces d'accueil et d'hospitalité pour la migration, pour la résidence temporaire ou le long séjour, dans le respect de la diversité des groupes migrants.

Cosmopolitisme et espace social

Notre approche cherche à identifier l'espace public ouvert qui facilite ces types de reconnaissance. La recherche

identifie par observation, les modes d'établissements multiculturels, les conditions du pluralisme urbain (le droit de résidence, le droit de rester, les conditions éducatives et politiques pour les groupes migrants. Les enquêtes actuelles sur les cosmopolitismes se concentrent sur les classes moyennes professionnelles (enseignants, créateurs culturels, étudiants). (Cichelli, 2012), qui sont le plus impliquées dans les processus cosmopolites par une éducation ouverte et des réseaux professionnels (Nowicka, 2006). Dans ces nouveaux espaces sociaux peuvent être engendrées des pratiques cosmopolites, des interactions cosmopolites, des visions cosmopolites. La principale tâche analytique est de mieux identifier les réseaux symboliques et professionnels afin de mieux reconstruire leur structure de relations et les formes de reconnaissance développées dans ces réseaux. Ces réseaux de liens denses sont marqués/codés par des connexions spécifiques entre local et global, entre le Soi et Autrui, entre flux et étrangers pour cette population. Un des défis épistémologiques des études cosmopolites est de conjuguer objectivité et subjectivité, identité et altérité, frontières et échange (Affergans, 1997). Cette posture nécessite de revisiter les relations sociales dans leurs modalités culturelles et évaluatives (Brentano) dans la réciprocité des jugements sociaux, culturels et moraux.

Lors des études socio-anthropologiques sur les espaces publics de l'altérité, nous avons été amené à distinguer plusieurs types d'interactions qualifiés par les modalités de reconnaissance. Les interactions sans reconnaissance sont marquées par l'indifférence (Goffman, 1974) ; les attitudes de rejet sont marquées par la dénégation (Verpraet, 1991). L'échange social soutenu par les reconnaissances suppose de différencier la reconnaissance individuelle, la reconnaissance culturelle, reconnaissance sociale, soit un gradualisme dans la reconnaissance de l'autre. Cette démarche de la différenciation est corroborée par une enquête de terrain pluriculturel (Kuala Lumpur), où nous concluons à une

typification délimitée des types d'interaction. Il convient de préciser comment la formulation du jugement social moral » se distancie des formules de la partition morale (selon la logique hiérarchique) pour envisager les nouvelles formes endogènes de la réciprocité morale.

Marché, cosmopolitisme et espace social

La composition ethnique de la Malaisie est issue d'une tripartition où l'équilibre s'établit entre Malais 50 % chinois 28 % peuple indigène 10 %, indiens 8 % en 1990. L'État multiethnique doit composer les oppositions entre ville et campagnes, corriger si possible les équilibres ethniques entre Chinois et Malais pour la période de 1960 à 1990. La coexistence est fondée sur la différenciation entre les villes à dominante malaise (Kuala Lumpur) et les villes à dominante chinoise (Penang). Il est possible de parler d'un équilibre multiculturel dans la formation d'un État national. La constitution tripartite de la société malaise, et l'exclusion des chinois du pouvoir politique après la rupture de Singapour en 1965 mettent en exergue une partition ethnique entre les différents pouvoirs : les malais occupent l'État et l'administration, les chinois occupent les affaires privées. Dans les marchés de la ville de Kuala Lumpur, les malais ne fréquentent pas le marché chinois, mais il fréquente le marché indien procurant notamment les tissus en batik. Une lecture directe des distances sociales et des subordinations de l'espace social, au sein de la ville implique deux opérations, un marquage effectif des distances sociales, une formalisation effective des relations multiculturelles par les habitants citoyens. Ainsi se dessine une formule de co-existence partagée et clivée au sein d'un régime multiculturel (Kahn *in* Werbner, 2008). Dans cette approche, l'espace social fonctionne sur une série de codifications qui gouverne la partition et les modalités d'échange entre groupe social (Ong, 1999). Il fonctionne comme une mémoire sociale incorporée (Halbwachs, 1994). Cette matrice de codification

réplique dans le comportement quotidien, social et spatial la constitution étatique et biopolitique de 1965. Elle renvoie ainsi à une matrice de gouvernance des populations. Il en résulte trois niveaux de fonctionnement de la mémoire sociale, les dispositifs incorporés dans l'espace, les conventions de relations entre groupes sociaux, la constitution sociale.

La pertinence des différents discours cosmopolites est généralement évaluée à l'intérieur des répertoires de légitimation (Bourdieu, 1979, Habermas, 1986). Elles peuvent être évaluées en référence à l'axiologie interne du cosmopolitisme (dimension éthique, efficience du code, effets et usages de la classification). C'est le propos de l'anthropologie d'approfondir ces procédures interprétatives (Marcus, 1999), la contextualisation du sens (Alexander, 2009). L'observation multi-site dans les processus de globalisation permet ces comparaisons culturelles et ces reconstructions sociales de liens et de connexion (Burawoy, 2006, Werbner, 2008).

Cosmopolitisme et axiologie

La composition des valeurs cosmopolite rassemble les catégories de proximité et de distance, les catégories du national et de l'étranger pour dessiner des échanges culturels, des transactions sociales et culturelles. Elle induit un code ouvert sur les relations avec l'autre (autrui *vs* othernes), la reconnaissance des normes nationales et de leurs modifications telles que la gestion de la diversité ethnique et nationale, telle que les cultures hybrides. De nouveaux modes d'échanges culturels et leur grammaire doivent être identifiés et caractérisés. Nous pouvons considérer comment les dialogies cosmopolites façonnent un système de valeurs (à l'intérieur d'une communauté) en référence aux rites et aux pratiques sociales. Les valeurs antithétiques marquées dans une formulation identitaire peuvent être déplacées sur un équilibre dynamique suivant des formules polythétiques, formalisées dans une axiologie comprise comme logique des

valeurs (Weber, Boudon, 1995). À côté du modèle de l'échange généralisé (Mauss, Spencer), une approche durkheimienne composant les narrations cosmopolitismes et les rites de rencontres cosmopolites (les supposés rites de la globalisation) dessine une série de classifications sociales et cosmopolites.

Proximité et distance marquent l'ambivalence dans la relation avec l'étranger (Simmel, 1991). Boltanski détaille les narrations émotionnelles qui accompagnent la souffrance à distance, entre commisération et compassion, dans une politique de la pitié. Les pratiques d'internet et les observations dessinent des amitiés lointaines fugaces à l'intérieur des réseaux d'internet. L'addition de nombreux liens se fait pas nécessairement un sens partagé.

Local et global. Ces deux figures de contextualisation composent deux figures de totalisation. Le local procède par localisation, territoires et par ancrage long terme, tels que les établissements, tel que l'être au monde (Geertz, 1983 la connaissance locale). Le Global procède par addition de discours, par combinaison de discours (Robertson, 1992). La relation entre Global et local dessine un autre domaine pour la sociologie. La littérature sur les cosmopolitismes développe une classification plus subtile procédant par graduation entre l'autre, l'altérité, l'étrangeté. La motivation de ces narrations cosmopolites est d'inclure le contact distant à l'intérieur d'une relation d'amitiés étroites. Les rencontres cosmopolites se déplacent des valeurs de liens aux valeurs partagées. De nouvelles figures humanistes émergent dans la globalisation pour ajuster rencontre et reconnaissance, pour combiner compassion et pitié. Martha Nussbaum dessine un contrat global soutenu par les relations d'avantage mutuel au sein de l'interdépendance et par les formules de réciprocité promouvant capacités et droits à travers les frontières nationales.

Cosmopolitisme et grammaire de la reconnaissance

La méthode poursuivie (socio-anthropologie, contextualisation multiple, comparaison) a permis de déconstruire les classifications hiérarchiques). Elle introduit un code ouvert dans les relations avec autrui, y compris la reconnaissance des normes nationales et leurs diversifications (ramification), telle que la culture créole (Glissant, 1991). D'autres modes d'échange culturel et leur grammaire ont été identifiés et caractérisés. Les narrations cosmopolites peuvent être considérées comme une structure narrative combinant les catégories du soi et de l'étranger, les catégories d'appartenance et d'échange social, y compris les procédures de reconnaissance et diversification. Les différents répertoires pertinents avec les situations cosmopolites (répertoire d'échange, répertoire national) sont stabilisés selon une classification sociologique qui permette une allocation des identités sociales (Jenkins, 1995). Dans cette approche les croyances cosmopolites peuvent être mieux articulées avec les pratiques cosmopolites, (comme cosmopolitisme enraciné).

Les recherches cosmopolites constituent un sujet frontière entre sociologie et anthropologie, entre philosophie politique et éducation. Elles soulignent les connexions flexibles (Hume, 1983) et les tensions entre les modèles culturels nationaux et les modes d'échanges culturels à l'intérieur de la globalisation (Ong 1999, Balibar 2015). Elles marquent les tensions développées entre les processus de socialisation (national) et la diffusion d'une culture ouverte par les réseaux globaux, traversées par la tension heuristique entre les modèles d'incorporation (Descola, 2006) et les modèles de la société réseau (Latour, 2006). Les dynamiques d'appartenance sont mises au défi par les échanges et les apprentissages culturels. Une approche multi-scalaire précise les différents répertoires des discours cosmopolites, le

répertoire éthique, le répertoire « nationaliste », le répertoire des discours civils, le répertoire international.

Les critères endogènes du cosmopolitisme participent de l'ouverture sociétale. Le degré d'ouverture peut se combiner avec la densité des réseaux, telles que les densités culturelles et l'espace social, la densité des réseaux sociaux et la cohésion régionales, la densité des solidarités transnationales et la légitimité de l'Europe. Les recherches cosmopolites permettent de considérer comment les solidarités culturelles peuvent se développer dans les espaces transnationaux.

Classement et reconnaissance par types : les typologies socio culturelles

Dans les domaines socio culturels constitués, la reconnaissance des formes (architecturales), la reconnaissance des genres (littéraires) se mène par la reconnaissance d'un type culturel, qui regroupe un ensemble d'objets de même caractéristique, proche et semblable. Les types sont constitués et signifiés sur la base d'une histoire longue qui assure la sédimentation des contenus, qui permette la continuité narrative et la différenciation des formes. Selon une herméneutique du classement et de la distinction, de l'interprétation distinctive (Douglas, 1971 ; Douglas 1992).

La reconnaissance par type fonctionne dans le domaine culturel constitué, architecture, sculpture, sur la base d'une histoire culturelle forte (Taffuri, 1973). La définition du type dans ses différentes acceptions implique un croisement de regards entre les approches du classement et les approches de l'engendrement tant du point de vue de l'architecte que celui de l'habitant. Pour l'architecte et le maître d'ouvrage, le type réside dans une opération de classement sur des formes similaires (la typologie) qui se complète dans un système d'engendrement propre à une classe d'opération (le type architectural selon Raymond). La performance de la notion de type réside dans la possibilité de communication et de

transposition entre ces deux points de vue sur le type. Le rapport intérieur/extérieur dans le logement définit à la fois l'espace domestique intérieur et une image du statut social. La performance théâtrale conçue comme une rencontre accomplie selon Alexander relève aussi d'un passage d'une transposition/commutation entre plusieurs codes, le code de l'auteur, le code de l'acteur, les codes des spectateurs (Alexander, 2006).

Grammaire de la reconnaissance

La notion de grammaire sémantique est un moyen heuristique pour résoudre la tension entre classement et reconnaissance. La grammaire de l'échange formulée par Marcel Mauss avec sa distinction entre prestations et biens introduit à une grammaire de l'échange social avec son interprétation sur trois opérations pratiques, échange, don et contre-don. Pour Descola, l'étude des assemblages collectifs entre textes et contexte suppose de composer plusieurs grammaires, la grammaire des objets, la grammaire des relations, la grammaire des êtres. L'opposition de base entre le sauvage et le domestique se décline selon différentes formules du grand partage. Si les structures de l'expérience sont organisées à partir des schèmes de la pratique, les dispositions de l'être permettent de recouvrir les grammaires des assemblages humains « La grammaire anthropologique des êtres collectifs (animisme, totémisme, naturalisme, analogie) est décomposée analytiquement par l'étude des dispositifs (de quoi) et des grammaires relationnelles. L'interprétation axiologique de cette anthropologie se situe entre les rites, les dispositifs et leurs relations interprétatives » (Descola, 2006). À chaque espace, son collectif… Il en résulte des collectifs hybrides, différents et complémentaires. L'auteur aboutit à une écologie des relations, centrée sur les formes de l'attachement, sur le commerce des âmes, sur l'histoire des structures.

Le schéma associant rencontre et reconnaissance proposé dans le paragraphe (§ 3) implique de conjuguer les schèmes d'incorporation tels que l'habitus et une grammaire de l'altérité beaucoup plus ouverte. Cette formulation du lien social se place dans la tension entre l'incorporation individuelle et une mémoire sociale ouverte, une mémoire sociale plurielle (Halbwachs, 1994, Taylor, 1993). La notion d'habitus se déplace dans un ethos plus ouvert, tels les mondes pluriels selon Lahire, l'axiologie de Weber, les grammaires axiomatiques de Boltanski. Les relations liées entre rencontre et reconnaissance associent des relations sociales et des altérités. Elles peuvent se développer dans les relations associant ville, marché et culture (Simmel, 1991). Cette association dépasse le schéma associant similarité et différence pour agencer le sujet et la dignité (Taylor, 1993), la rencontre et l'opportunité (Goffman, 1974). Ainsi peuvent se déployer les différents types de reconnaissance personnelle, reconnaissance culturelle, reconnaissance sociale et reconnaissance politiques (Caillé et Lazzéri, 2009). Il s'agit d'étendre les contrats sociaux existants (respect égalité dignité) et les grammaires existantes aux nouvelles situations de rencontre (voulue/obligée), aux situations de choc (subi, négociée), aux différentes situations d'échange social et culturel (tourisme, affaire, travail), soit un cosmopolitisme plus ou moins maîtrisé par domaine d'activité et de rencontre.

La notion d'habitus et de reproduction sociale est mise en jeu au sein d'un éthos social plus ouvert et complexe, qui interprète ces formes d'altérité et ces formes d'identité (Weber et l'éthos puritain, Elias, 1985). L'orientation est d'examiner le système de valeurs, propre à un monde social où se redistribue la question identitaire, ses crispations et ses redéfinitions. L'expérience des rencontres cosmopolites représente aujourd'hui un horizon d'attente, où peuvent s'organiser les différentes expériences de reconnaissance, (reconnaissance individuelle, reconnaissance sociale, recon-

naissance culturelle). Dans cette configuration, le jugement moral apparaît dissocié entre le renforcement de l'habitus et une culture de l'altérité, segmentée entre mondes sociaux et références religieuses.

Grammaire et axiologie critique

Pour le sociologue Luc Boltanski, l'étude des rhétoriques discursives du capitalisme (*ie* la grammaire de la cité par projet, la grammaire de l'incitation), ne se limite pas à donner une enveloppe justificatrice à un système en réforme permanente. Elle implique le développement d'une axiologie critique pour discerner le sens historique des mutations de ce système social et idéologique (Boltanski, 1999). La visée axiologique permet de donner le sens social historique des grammaires (Weber), le sens critique (Mannheim, 1983) la grammaire de reconnaissance, se déploie entre grammaire orthodoxe et grammaire critique :

	Altérité segmentée	Altérité continue, multiple
Habitus intériorisé	Repli identitaire Précarité et rejet	Soi Multiple
Subjectivité affirmée	Distinction, Concurrence	Plasticité culturelle Attitudes cosmopolites

Les nouvelles formations du jugement social moral

Nous avons exposé la formation d'une axiologie de la réciprocité soutenant le déploiement important des différentes formules de la reconnaissance, chez Habermas et Honneth. L'axiologie du jugement moral s'appuie sur la perspective de l'activité orientée vers l'interconnaissance

(Habermas, 1986). La coordination des projets d'action exige au-delà de la réciprocité des perspectives du locuteur, une conjonction des perspectives d'action. L'enjeu central porte sur la manière de concevoir des relations mutuelles. Dans l'ouvrage intitulé Morale et communication Habermas procède à une généalogie cognitive et axiologique des formes du jugement moral (Habermas, 1986). Il reprend les stades moraux énoncés selon Kohlberg (1980) pour fonder en raison, les stades moraux selon une logique du développement. Le niveau post-conventionnel comprend le stade des droits premiers, du contrat social et de l'activité sociale, et le stade 6 des principes éthiques universels ». « La coordination des projets d'action (stade 3) exige, au-delà de la réciprocité des perspectives du locuteur, une conjonction des perspectives d'action (stade 2, Je-Tu) » (Habermas, 1986 : 158-159 ; 165). L'analyse d'Habermas distingue plusieurs formes de reconnaissance entre la perspective pré conventionnelle et la perspective post conventionnelle.

Notre approche des terrains situés (§ 2 et 3) aboutit à plusieurs formules possibles de jugements sociaux entre l'organisation sociale des différences, la grammaire de l'ethnicité, l'identité au sein d'une grammaire sociale, les relations entre reconnaissance et grammaire de légitimation. L'exigence de reconnaissance devant un monde social hétérogène portant des références culturelles multiples marque plusieurs enjeux sur l'expression et la reconnaissance des différences, sur l'exigence de codes renouvelés entre ces mondes sociaux multiples.

Sociologie de la connaissance et grammaire de la reconnaissance

La possibilité d'une sociologie de la connaissance se fonde à partir de la connaissance axiologique d'un système social à partir des conditions de légitimité d'un contrat social (Rousseau) à partir d'une mémoire sociale (Halbwachs, 1994) associée à un pacte social. La notion de contrat social

implique l'accès élargi à la connaissance, le partage des connaissances, la distribution sociale des connaissances (Namer, 1986). Ces trois enjeux de l'éducation méritent d'être analysés entre socialisation et autonomie, entre acculturation et comportement social.

Cosmopolitisme et pacte social : les années 1980/90 ont expérimenté des tentatives pour fonder les droits cosmopolites à partir de l'idée post hégélienne de justice globale. Martha Nusbaum formule l'exigence et la possibilité d'un contrat social global, où les interdépendances sont stabilisées par un avantage mutuel (Nussbaum, 2005). Sa démarche soutient le processus de globalisation pour tenter de l'infléchir en cosmopolitisme, en humanisme

La philosophie politique déploie la notion de reconnaissance à partir des sphères de la justice, Walzer, 1983), à partir d'un nouvel imaginaire social. Charles Taylor assure une recherche de la dignité, du respect, du pluralisme culturel, à partir d'un imaginaire moderne, basé sur des droits culturels (Taylor, 1994). Ces formules de reconnaissance sont ancrées dans un cadre légal et symbolique participant du fédéralisme canadien et de son pluralisme culturel négocié. Il en résulte une série de débats et d'accord sur la définition du fédéralisme canadien, sur le statut des peuples premiers, sur la nationalité québécoise, sur les accommodements raisonnables (Bauberot 2008, Salie 2009, Germain, 1997). La démocratie itérative prônée par Sheyla Benhabib procède à une extension du cadre républicain vers le post national (citation de démocratie itérative sur la dialectique des droits et des identités).

Les cosmopolitismes s'appuient sur les droits républicains pour les étendre au niveau global (droit des Nations Unies, droit des réfugiés 1951). La notion de démocratie itérative a été développée par Sheyla Benhabib à partir de la question immigrée, question des réfugiés. La demande de droits et la formulation de la citoyenneté doit conjuguer plusieurs

niveaux : le local, le national, le global. L'engendrement des droits repose sur un processus génératif associant progressivement droits et identités des différents groupes concernés. Dans cette démarche itérative, les normes universelles seraient médiées par l'interprétation et par les pratiques des communautés locales.

La sociologie de la connaissance contribue à la stabilisation des grammaires de la reconnaissance. C'est la thèse du contrat social comme un pacte social et éducatif (Rousseau), comme un nœud fondateur d'une possible sociologie de la connaissance (Farrugia, 2012). Cette démarche soutient une composition sociale des similarités et des différences (Todorov, 2009), notamment selon type de division du travail. Ces développements supposent l'affirmation et la formalisation d'une écologie des savoirs selon les modalités de justice sociale (Buonaventura, 2016). Les enjeux heuristiques se déplacent sur l'organisation des différences et sur la formalisation des savoirs de la reconnaissance, *ie* les modalités de la reconnaissance (Voirol, 2006). La sociologie de la connaissance apporterait une grammaire qui organise et structure les cosmopolitismes conjoncturels. Dans notre analyse généalogique, différentes formules se présentent entre la théorie des interdépendances, la théorie des réciprocités et du contrat, les théories du mutualisme et de la solidarité, les théories des institutions et des conventions. On peut faire l'hypothèse d'une nouvelle grammaire éducative, soutenue par des capacités transactionnelles, des capacités de gérer l'entre-deux (Jullien, 2008), des capacités de traduction (Cassin, 2016).

Axiologie, grammaire de la reconnaissance et type de responsabilité

L'attitude cosmopolite implique de conjuguer plusieurs niveaux de responsabilité. Le choc et les réponses plurielles dans l'accueil des réfugiés de 2015 se déploient sur plusieurs niveaux de réponses, d'engagement et d'implication plus ou

moins organisés : la responsabilité nationale, la responsabilité internationale dans l'accueil de l'étranger.

Les échos journalistiques montrent l'accueil local des associations humanitaires et des réseaux de solidarité avec le travail des volontaires suscitant empathie et distance, soutien et engagement. Il est possible d'analyser le débat sur les conditions d'accueil des réfugiés aboutissant à la formation d'une responsabilité publique, plus ou moins déterminée.

Au débat géopolitique sur les raisons de la vague migratoire des réfugiés amplifiée par le choc de la guerre et le choc des immersions s'ajoute un débat pragmatique sur les démarches de l'insertion, entre l'insertion individuelle ou l'insertion de groupe, l'insertion de masse. C'est la définition progressive des lieux d'accueil, entre les camps d'hébergement, l'insertion dans les zones urbaines de pauvreté (centre-ville, péri urbain). La dimension individuelle de l'exil et de l'accueil est aussi importante dans la définition progressive d'un projet d'autonomie, apprendre la langue, former son projet, trouver les lieux d'insertion (Agier, 2013).

La politique de masse marquée par les flux se visibilise dans les camps d'accueil et les camps de rétention, dans la définition des répartitions possibles entre pays européens (1000000 réfugiés entre 16 pays avec des demandes d'accueil plus ou moins inégales. Les responsabilités se définissent progressivement entre les politiques nationales d'accueil et les mobilisations civiles. L'accueil national des réfugiés dépend de l'élaboration des politiques d'accueil et de l'organisation de l'accueil. L'accueil international selon les accords sur les réfugiés 1948-1953 dépend de la politique des nations unies (notamment le financement et l'organisation des camps) il dépend aussi de la politique européenne et type de répartition.

Par-delà les problèmes de droit et d'accueil, se posent des problèmes de mémoire, mémoire de la guerre et de la paix, mémoire de l'exil et du pays colonisateur avec son ressentiment. Les croisements de mémoire entre pays d'accueil et peuple migrant se développent au niveau de chaque individu et de sa corporéité. Comment faire adhérer un individu dans une mémoire autre ? Cela peut être le retour de la socialisation coloniale, l'insertion dans une socialisation européenne émergente ou la définition d'une socialisation cosmopolite à venir.

La demande de droits et la formulation de la citoyenneté conjuguent plusieurs niveaux : le local, le national, le global. L'engendrement des droits repose sur un processus génératif associant progressivement droits et identités des différents groupes concernés. Pour Benhabib, cette démarche locale universelle loin de miner la souveraineté démocratique appelle à l'émergence de nouvelles configurations politiques et de nouvelles agences promouvant les interdépendances. La formation du jugement social moral se développe entre marché et solidarité. Elle implique de conjuguer des grammaires sociales et des grammaires de l'identité, mais aussi une grammaire de la reconnaissance et une grammaire de la responsabilité publique.

Conclusion

Classification et reconnaissance constituent deux modes de compréhension du social, entre une connaissance progressive basée sur l'histoire des sciences et une connaissance itérative basée sur l'expérience quotidienne et sur l'intersubjectivité (Husserl, 2000, Dewey, 2003). La bonne articulation entre classification et reconnaissance relèverait d'une pratique sociologique déterminée sur un domaine et sur un objet de connaissance. Elle relèverait d'une sociologie de la connaissance. Dans le développement sociologique, il est possible de maintenir la tension entre classification et reconnaissance, entre deux modes de connaissance

spécifique entre la science bureaucratique à la recherche d'une performance moyenne et la connaissance intersubjective basée sur la singularité et la stylisation (Foessel, 2007).

Cette tension entre l'objectivité classificatoire et la subjectivité (Husserl) peut être féconde quand elle produit des points de vue croisés, entre le système et l'acteur, entre systèmes et mondes sociaux. Cette tension heuristique propre à la visée cosmopolite marque l'opposition entre une classification réductrice des peuples (le nationalisme, la tension et la hiérarchie entre peuple, l'universalisme abstrait) et l'ouverture relationnelle orientée par la démultiplication contemporaine des formes de reconnaissance

Notre démarche a cherché à analyser le problème méthodologique entre classification et reconnaissance afin de délier ces interprétations réductrices. La classification est une manière différenciée de saisir la totalité axiologique du groupe (Paoletti, 2007). La recherche de l'objectivation se développe entre pertinence et représentations sociales (Toulmin, 1990). En sciences sociales, l'articulation entre classification et reconnaissance, entre valeur, estime et reconnaissance passe par une série de médiations sociales. Elle requiert une série d'opérations culturelles (Lazzeri, 2006 ; Voirol, 2004). La sociologie des cosmopolitismes (cosmopolitisme situé, cosmopolitisme réel) souligne l'articulation des rites et des dispositifs dans des formules de reconnaissance. Elle implique de préciser comment se composent et se configurent les reconnaissances dans un régime d'interdépendance.

Bibliographie

Affergans M, *Exotisme et altérité*, Paris, PUF, 1997.

Agier M, *La condition cosmopolite, L'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*, Paris, La découverte, 2013.

Akakpo Y, *Science et reconnaissance*, Paris, Présence africaine, 2016.

Ansart P, *Les sociologies contemporaines*, Paris, Seuil, 1998.

Appiah K A, *Cosmopolitanism : Ethics in a world of strangers (issues of our time)*, Norton, 2006.

Balibar, *Nous citoyens d'Europe, la frontière, l'État, le peuple*, Paris, La Découverte, 2001.

Barth F, *Ethnic groups and boundaries, the social organization of cultural difference*, Oslo Université, 1969.

Barth F, Political leadership among swat Pathans, Athlone Press, 1959.

Barth F, *Sohar Culture and society in an Oman town,* John Hopkins University Press, 1983.

Baubérot J, *Une laïcité interculturelle : le Québec, avenir de la France ?* Paris, Éditions de l'Aube, 2008.

Benhabib S, *Another cosmopolitanism*, Oxford University Press, 2006.

Boltanski L, *L'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

Boudon R, *Le juste et le vrai, étude sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Paris, PUF, 1995.

Bourdieu P, *La distinction, critique sociale du jugement*, Paris, Les éditions de Minuit, 1979.

Bowker G et Leigh Star S, *Sorting things out, Classification and its consequences*, MIT Press, 1999.

Burawoy M et al., *Global Ethnography Forces. Connections and Imaginations in a Post Modern World,* Berkeley, University of California Press, 2000.

Caillé A et Lazzeri C, *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS Éditions, 2009.

Calhoun C, "Imagining Solidarity, Cosmopolitanism, Constitutional patriotism and the public sphere", *Public Culture*, 14/1°, 2002, pp. 147-171

Cassin B, *Éloge de la traduction, compliquer l'universel*, Paris, Fayard, 2016.

Chaplin J, « Les épistémologies coloniales aux États-Unis », *in* Kapil R et Sibum O *Histoire des sciences et des savoirs*, *tome 2, Modernité et globalisation*, Paris, Seuil, 2015

Cicchelli V, « Comment enquête-t-on sur la socialisation cosmopolite ? » *Terrains Théorie*, 2012

Cicchelli V, *L'esprit cosmopolite : Voyages de formation des jeunes en Europe*, Paris, Les presses de Sciences Po, 2012.

Cotesta V, « Sulle modernità multiple : origini, problemi, prospettive teoriche teoria e ricerca », *Quaderni di sociologia*, 54/2010

Coulon A, *Ethnométhodologie*, Paris, PUF, 1987.

Cunin E, « La compétence métisse. Chicago sous les tropiques ou les vertus heuristiques du métissage ». *Sociétés contemporaines*, 2001.

De Sousa Santos B, *Épistémologies du Sud, Mouvements citoyens et polémique sur la science* ; Paris, Desclée de Brouwer, 2016.

Descola P., *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2006

Dewey J, *Le public et ses problèmes*, Paris, Université de Provence 2003.

Douglas M, *Purity and danger, an analysis of concept of pollution and taboo*, Routledge, 2002.

Douglass Hull D, *How classification works, Nelson Goodman among the social sciences*, Edinburgh University Press, 1992.

Durkheim E, Mauss M, « De quelques formes primitives de classification – contribution à l'étude des représentations collectives ». *Année sociologique*, 6, (1903). pp. 3-46.

Durkheim E, Mauss M., *Les formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie*, Paris, PUF, 1913.

Elias N, *La société de cour*, Paris, Flammarion, 1985.

Farrugia F, *Sociologies, Histoires et Théories*, Paris, CNRS Éditons, 2012.

Foessel D, « Penser le social entre phénoménologie et herméneutique », *in* Delacroic C, Dosse F ; Garcia P, *Paul Ricoeur et les sciences humaines*, Paris, La découverte, 2007.

Forst, *Foundations of a theory of multicultural justice*, Constellation, 1997, pp 63-71.

Francastel P, *Peinture et société, Naissance et destruction d'un espace plastique, de la renaissance au cubisme*, Paris, Gonthier, 1977.

Geertz C, *Savoir local savoir global, les lieux du savoir*, Paris, PUF 1983.

Genard J L, *La grammaire des responsabilités*, Paris, Cerf, 1999.

Germain A, *Montréal, laboratoire du cosmopolitisme entre deux mondes*, Montréal, INRS, 1997.

Goffman E, *Les rites d'interaction*, Paris, Les éditions de Minuit, 1974.

Habermas J, *Morale et communication Conscience sociale et activité communicationnelle*, Paris, Cerf, 1986.

Habermas J, *Morale et Communication*, Paris, Cerf, 1986.

Halbwachs M, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Alcan 1925/ Albin Michel 1994.

Hannerz U, "Cosmopolitan and locals in world culture", *Theory, culture and society,* 7 (2/ 3), 1990.

Hannerz U, T*ransnational connections : People Places*, Routledge, 1997.

Honneth A, *La réification, Petit traité de théorie critique*, Paris, Gallimard, 2007.

Honneth A, *La société du mépris, Vers une nouvelle théorie critique*, Paris, La Découverte, 2006.

Hume D, *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion, 1983.

Husserl E, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976.

Husserl E, *Expérience et jugement, recherche sur la généalogie de la logique*, (version Landgrabe Classen et Goverts, 1954), Paris, PUF, 2000.

Jenkins R, *Social Identity*, Routledge, 1996.

Jullien F, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Fayard, 2008.

Kolberg L, *Essays on moral development, moral stage and the idea of justice*, Harper and Row, 1980.

Lahire B, *Les mondes pluriels, Penser l'unité des sciences sociales*, Paris, Seuil, 2012.

Lamont M, « Sur les frontières de la reconnaissance, Les catégories internes et externes de l'identité collective », *Revue européenne des Migrations internationales*, 2005.

Lamont M, *La dignité des travailleurs, Exclusion, race, classe et immigration en France et aux États Unis*, Presses de SciencesPo, 1994.

Lazzeri C, « Reconnaissance et sphère de justice » in Lazzeri C et Nour S, *Reconnaissance, identité et intégration sociale*, Nanterre, Sciences humaines et sociales, 2009, pp. 423-463.

Loew M, *Sociologie de l'espace*, Paris, MSH Éditions, 2015.

Mannheim K et Stehr N, *Structure of thinking*, Routledge et Keagan, 1983.

Marcus G, Fischer M, *Anthropology as cultural critique : an experimental moment in the human sciences*, Chicago, The University of Chicago press, 1996.

Merleau Ponty M, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1976.

Namer G, *Court traité de sociologie de la connaissance*, Paris, Kliensieck, 1986.

Nowicka M, *Transnational professionals and their cosmopolitan universes*, Campus Verlag, 2006.

Nussbaum M, *Frontiers of Justice, Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard University Press, 2005.

Ong A, *Flexible citizenship, the cultural logic of transnationality*, Duke University Press, 1999.

Paoletti O, « Les deux tournants ou la religion dans l'œuvre de Durkheim avant les formes élémentaires », *L'année sociologique*, PUF, 2012/2 Vol. 62 | pages 289-311.

Raymond H, *L'Architecture, les aventures spatiales de la raison*, Paris, Parenthèses, 2017.

Roberson R, *Globalization Social Theory and Global Culture*, in Sage, 1992.

Salie D, « Penser l'aménagement de la diversité au Québec, Mythes, limites et possibilité de l'interculturalisme », *Politiques et Société*, vol 29, 1, 2009.

Schnapper D, *La compréhension sociologique, démarche de l'analyse typologique*, Paris, PUF, 1999.

Schnapper D, *La relation à l'autre, Au cœur de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1998.

Schütz A, *Éléments de sociologie et de phénoménologie*, Paris, L'Harmattan, 1988.

Simmel G, *Digressions sur l'étranger*, Paris, Aubier, 1991.

Simmel G, *Philosophies de la modernité*, Paris, Aubier, 1991.

Simmel G, *Sociologie et épistémologie*, Paris, PUF, 1981.

Soulet M-H, *Ces gens-là, les sciences sociales face au peuple*, Academic Press Fribourg, 2011.

Strauss A, *Creating social awareness, Collective Images and Symboluic Representations*, Transaction Publishers, 1991.

Strauss A, *La découverte de la théorie ancrée, stratégie pour la recherche qualitative*, Paris, A. Colin, 2010.

Strauss A, *La trame de la négociation, Sociologie quantitative et interactionnisme*, Paris, L'Harmattan, 1992.

Streiff F, Poutignat P, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1995.

Taffuri M, *Théorie et histoire de l'architecture*, SADG, 1976.

Taylor D, *Multiculturalisme, Différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1994.

Todorov T, *La vie commune, essai d'anthropologie générale*, Paris, Seuil, 1995.

Tort P, *La raison classificatoire, les complexes discursifs, quinze études*, Paris, Aubier, 1999.

Toulmin S, *Cosmopolis. The hidden agenda of modernity*, University of Chicago Press, 1999.

Turner B, *Religion and modern society, Citizenship, secularization and the State*, Cambridge University Press, 2001

Verpraet G, « La formation de l'espace public à la lumière de la relation français/étranger » *in* Fishler F., *Le lien social*, AISLF/Université de Genève, 1991

Vertovec S, Cohen R., *Conceiving Cosmopolitanism, Theory, Context, and Practice*, Oxford University Press, 2002.

Voirol O, « Reconnaissance et méconnaissance, une théorie de la violence, symbolique », *Social Science Information*, 2004, p. 403-433.

Walzer M, *Sphères de justice, une défense du pluralisme et de l'égalité*, Paris, Seuil, 1997.

Werbner P, *Antropology and the New cosmopolitanism, rooted and vernacular cosmopolitanism*, Berg, 2008.

CHAPITRE VI

Penser par le milieu : un thêma nouveau. Le programme de la transaction en sociologie

Jean FOUCART

Penser par le milieu devient spécifique à ce que nous qualifierons le régime de fluidité sociale. Il Est spécifique de l'approche scientifique contemporaine. En sociologie, le programme de la transaction sociale est typique de cet imaginaire

Nous débuterons notre présentation par une perspective épistémologique en nous basant sur des philosophes tels Deleuze et Guattari. Nous verrons que penser par le milieu s'est trouvé être un mode de pensée potentialisé avant de se trouver actualisé.

Cela nous mènera à préciser ce mode de pensée dans la science contemporaine avant de situer cet imaginaire dans un contexte macrosocial. Nous en arriverons à préciser ce mode de pensée dans la sociologie au travers du programme de la transaction sociale.

L'émergence d'un nouveau thêma : le milieu ou l'entre

Les thêmata selon Holton

Cet auteur désigne par thêmata ces « motifs de l'imagination scientifique », ces « invariants », ces « principes intouchables », ces « sources d'énergie », ces « modèles d'interprétation », ces éléments servant de contrainte ou de

stimulant pour l'individu, déterminant une orientation ou une polarisation au sein de la communauté scientifique.

À travers la recherche des thêmata, l'auteur décèle dans le discours ce qui, de la pensée, est resté scellé dans les mots ou ce qui est le non-dit de pensées englouties qui sous-tendent toujours les paroles expresses du discours. Les thêmata que dégage Holton renvoient à des questions et des problèmes que la science a explicitement exclus de son domaine. Il s'agit d'options fondatrices qui ne peuvent être démontrées. Elles échappent à la logique de la preuve. Aucune expérience ne peut donner raison à une thèse plutôt qu'à une autre ; leur contenu est exclu de son domaine. Elles sont trop polysémiques et leur contenu est trop proche de la pensée symbolique pour qu'ils puissent se laisser discuter.

Si en effet les thêmata sont source d'intelligibilité, ils ne peuvent que servir à rendre le monde intelligible d'une manière que les impératifs seuls de la logique ne sauraient admettre.

Les thêmata retenus par les scientifiques sont ceux qui sont conformes à leur sensibilité, qui expriment les thèmes de base de leur imaginaire : par exemple, plein/vide, unité/diversité, complémentarité, continuité/discontinuité… Ils sont organisés le plus souvent en couples antithétiques qui apparaissent à différents moments de l'histoire. Ces couples ne sont pas habituellement exposés comme tels, mais se laissent découvrir, soit dans l'analyse des concepts, soit dans l'étude des choix méthodologiques, soit dans les propositions ou hypothèses de base.

Au fond, Holton a redécouvert ce que Bachelard mettait en évidence dans *La formation de l'esprit scientifique* (1947), l'arrière-fond symbolique de la connaissance, puisant aux sources profondes de l'affectivité et de l'imaginaire. Mais là où Bachelard pointait des interférences avec le travail scientifique et la constitution d'obstacles épistémologiques,

Holton révèle l'existence de représentations fondatrices (voir Berthelot, 1998).

Le thêma contemporain : L'incertain et le mouvement du milieu

On retrouve cet imaginaire auquel se réfère Michel Serres (1980) lorsqu'il explique que « les concepts scientifiques modernes ont été formés à l'image des solides et sur la base d'une pensée cartésienne excluant le fluctuant et le composite. En se référant aux modèles offerts par les objets aux contours irréguliers et incertains, comme les fluides, les flammes ou les nuages, la pensée scientifique se donnerait les moyens d'une meilleure prise en compte de la diversité et de la complexité des choses »

Nous utiliserons indifféremment les notions d'entre et de milieu. Le milieu n'est pas une moyenne ou une médiane. Il est cette dynamique de la tension/liaison ou fusion/ superposition entre pôles opposés.

Ce mode de pensée semble aujourd'hui s'actualiser dans le cadre de la démarche d'auteurs aussi différents que Deleuze et Guattari d'une part, Yves Barel, Ruyer, Callon, etc. et, ce qui sera plus précisément l'objet de notre propos, dans le cadre du programme de la transaction.

Longtemps, ce mode de pensée est resté potentiel. Il s'opère depuis les années 1970, sous l'influence d'auteurs tels Deleuze et Guattari, ce que Dosse appelle une « réhabilitation des vaincus » (2007 : 198). Il nous semble intéressant de citer quelques-uns de ces auteurs longtemps oubliés que sont entre autres Simondon, Geoffroy de Saint-Hilaire, Tarde, Simmel.

Pour ne pas nous limiter au domaine de la sociologie nous dirons quelques mots de Simondon et du biologiste Saint-Hilaire.

Auparavant, nous allons situer cette pensée du milieu en nous inspirant des auteurs qui en ont fait l'axe de leur pensée ; Deleuze et Guattari

Dans un entretien accordé au journal « Libération », Deleuze dit : « Penser au milieu et par le milieu comme cœur des choses et comme cœur de la pensée, quitter la pensée – arbre avec ses hauts et ses bas, ses alphas et ses omégas, devenez un penseur – brin d'herbe qui pousse et qui pense ! Vous serez plus véloce que les lévriers les mieux dressés à la course ! On entend déjà grommeler la bêtise : mais enfin, où est-il votre foutu milieu ? » Il est peut-être partout, mais jamais à la moyenne d'extrémités qui sont déjà là. La moyenne affaiblit toujours… Le « milieu de Deleuze n'est pas un « point » mais plutôt un axe, une charnière commandant tout un jeu de forces, et virtualités. Il y a même du chimique dans le milieu, c'est un catalyseur : sans être un constituant, il déclenche la transformation faible (1996).

Dans leur ouvrage *Capitalisme et Schizophrénie. Mille plateaux* (1980 : 360) les auteurs écrivent « Une ligne de devenir ne se définit ni par des points qu'elle relie ni par des points qui la composent : au contraire, elle passe entre les points, elle ne pousse que par le milieu, et file dans une direction perpendiculaire aux points qu'on a d'abord distingués, transversale au rapport localisable entre points contigus et distants. Un point est toujours d'origine. Mais une ligne de devenir n'a ni début ni fin, ni départ ni arrivée, ni origine, ni destination ; et parler d'absence d'origine, ériger l'absence d'origine en origine, est un mauvais jeu de mots. Une ligne de devenir a seulement un milieu. Le milieu n'est pas une moyenne, c'est un accéléré, c'est la vitesse absolue du mouvement. Un devenir est toujours au milieu, on ne peut le prendre qu'au milieu. Un devenir n'est ni un ni deux, ni le rapport des deux, mais entre-deux ».

À partir de cette pensée, tout le principe d'identité se désagrège et le vrai ne peut se référer à l'essentiel, à l'immuable, à l'identique : « Ce qu'on appelait jadis les lois de la pensée (les principes d'identité, de contradiction, de tiers exclu) se trouve privé de tout fondement » (Dosse, op.cit. : 494). La vérité se trouve alors déplacée sur le terrain du bougé, des transformations ; elle renvoie au changement inexorable, à la puissance du faux, au devenir de la différenciation.

La métaphysique de Deleuze (*Ibid.* : 204) est celle du déploiement de la figure du paradoxe, de la tension poussée à l'extrême contre la doxa, le sens commun toujours pris dans des alternatives, devant choisir tel ou tel terme, et s'enfermant ainsi facilement dans ce que Deleuze stigmatisait comme le véritable ennemi de la philosophie « la bêtise ».

Deleuze s'inscrit dans une dans une histoire d'auteurs dominés, peu à peu oubliés par le champ scientifique. Nous avons là un excellent exemple de la tension entre l'actualisation et la potentialisation.

La pensée de Simondon (1964) a influencé la pensée naissante de Gilles Deleuze, qui l'évoque dans *Différence et répétition* (1968) et *Logique du sens* (1969). Mais l'œuvre de Simondon n'est véritablement découverte par les philosophes que depuis la fin des années 1990, et elle continue d'ailleurs de paraître de façon posthume. Les deux concepts qui dominent ses thèses principale et complémentaire pour le Doctorat d'État sont les concepts d'individuation et de transduction.

Gilbert Simondon s'intéresse aux phénomènes d'individuation, à la croisée de cultures multiples, aussi bien techniques que scientifiques que philosophiques.

Deleuze trouve chez Simondon la quête des processus d'individualisation qui se frayent leur chemin à partir de la rencontre de deux ordres de grandeur entre lesquels une

onde, une intensité, des potentiels se déclenchent. L'individu, selon Simondon n'est pas un être stable, mais le résultat d'une rencontre de processus, d'opérations et de forme, une rencontre d'énergies différentielles « entre des affects, des percepts, des émotions » (Dosse, op.cit. : 200).

Selon Simondon, la notion de milieu intervient dans le mouvement de connaissance. La pensée d'un phénomène doit parvenir à se situer au milieu, au sens de se tenir à distance des deux pôles qui forment les tenseurs de la contradiction fixée par l'individualité qu'il s'agit d'isoler et de penser. Le milieu, c'est ici le centre, le point réel, concret, topographique mais aussi épistémologique, où se tiennent reliées les qualités contradictoires sur la ligne qui relie les deux pôles de l'opposition. Les exemples abondent, puisés dans une multiplicité de domaines, attestant que cette pensée du centre, de la zone obscure centrale, constitue un principe ontologique/épistémique princeps de la pensée simondonienne.

Un autre grand vaincu exhumé par Deleuze est le biologiste Etienne Geoffroy Saint Hilaire qui a perdu contre Cuvier. Là encore, comme à propos de la confrontation entre Durkheim et Tarde, c'est l'élément temporel, l'introduction d'une dynamique, l'attention à un processus ouvert en train de s'accomplir qui retiennent l'attention de Deleuze et lui font préférer les orientations de Geoffroy Saint-Hilaire au statisme de la typologie de Cuvier. Pourtant à l'époque, c'est Cuvier qui fait figure de moderne en jetant les bases de voies nouvelles pour la biologie, occupée à étudier la coordination des diverses fonctions de l'organisme pour chaque espèce. Au contraire de ce fonctionnalisme, pour Geoffroy Saint Hilaire « l'introduction de facteur temporel est essentielle ».

Deleuze exhume la sociologie de Gabriel Tarde, le grand vaincu de la controverse qui l'a opposé à Durkheim. Tarde a écrit qu'« exister c'est différer » et a essayé, au tournant du

siècle, de restituer la dynamique propre de la différence et de donner « la différence pour but à elle-même » (1895 : 391). Tarde refuse toute chosification du social. Il part de l'idée que les représentations collectives ne sont pas un donné, mais un construit, qu'elles sont travaillées par des mouvements d'imitation et des mouvements d'invention (1890).

Nous nous trouvons face à une pensée du temporel, des processus du microscopique. On retrouve Simmel, sociologue aussi vaincu par Durkheim, potentialisé, qui, réintroduit dans la littérature française par Raymond Aron (1981), puis par Julien Freund (1901) connaît aujourd'hui un regain d'intérêt. Simmel, à la différence de Durkheim n'avait pas porté beaucoup d'intérêt aux sociétés constituées, aux faits établis, mais à tout ce tissu conjonctif d'objets, de rites, de rythmes, apparemment anodins et pourtant essentiels, qui lui font dire que la vie sociale, les phénomènes de socialisation se forment, se font et se défont dans les entre-deux. « L'essentiel est toujours entre », disait-il.

Cette idée d'« entre-deux » est caractéristique de la pensée de Simmel. Il s'agit d'une pensée dualiste « au début était la scission ». Une bonne partie de ses essais s'ouvre par un dualisme, une antinomie ou un paradoxe. Ainsi des quinze essais rassemblés dans *Philosophie de la culture*, neuf sont structurés par une opposition fondamentale, par exemple entre les événements contingents et la trame globale de la vie (« L'aventure ») ou l'avoir et le non-avoir (la coquetterie). Le fait que ces oppositions soient annoncées dans la première phrase marque bien que le fond de la pensée de Simmel se résume par la notion de dualisme, de la dualité en interaction ou de la dialectique sans fin.

Psychologie individuelle, sociologie, esthétique, philosophie, les approches se mêlent dans les textes de Simmel. Son audace intellectuelle est précisément de s'attarder sur les seuils, de se tenir aux lisières des certitudes positives, sans pour autant basculer dans un relativisme

absolu ; de fréquenter les frontières disciplinaires et d'investir non point seulement l'entre-deux, encore moins l'entre soi « spécifiquement unitaire », identitaire, fermé sur lui-même, mais l'« entre » en tant que tel, en tant que site. Dans la langue, « entre » n'est « ni purement syntaxique, ni purement sémantique, il marque l'ouverture « articulée » de cette opposition », nous dit Jacques Derrida (1972 : 252) en des termes qui qualifieraient parfaitement la perspective de Simmel. Ce dernier s'en tenant à la sémantique distingue quant à lui le double sens du mot « entre », qui renvoie à la fois à la réciprocité d'une relation (deux voisins qui se fréquentent) et à une interposition dans l'espace (l'écart entre leurs deux maisons), pour mieux souligner leur conjonction sociologique : « l'action réciproque fait de l'espace, jusqu'alors vide et néant, quelque chose pour nous, elle le remplit tandis qu'il la rend possible » (1999 : 601).

Simmel estime que la vie, qu'elle soit biologique ou psychologique, historique ou sociale, est sans cesse confrontée à ce mouvement contradictoire de l'unification et de la désagrégation et même elle ne demeure vie qu'en le perpétuant et en le faisant renaître constamment sous de nouvelles formes.

Là où les choses se tiennent, où les couples d'opposition sont à l'œuvre dans les processus d'individuation, c'est là où les choses sont réelles, et c'est là qu'il s'agit de les penser. Les pôles extrêmes qui fixent des identités apparemment stables, ne sont que des abstractions, des non réalités, des fictions engendrées dans la connaissance par le schème hylémorphique. La zone obscure centrale, masquée par ce schème, est l'accomplissement pratique, concret, de la relation d'individuation, qui a valeur d'être.

Nous avons été amené à utiliser les notions d'actualisation et de potentialisation. Elles s'inscrivent dans la thématique de l'« entre ».

La tension entre la potentialisation et l'actualisation

« À tout phénomène ou élément ou événement logique quelconque, et donc au jugement qui le pense, à la proposition qui l'exprime, au signe qui le symbolise : *e*, par exemple, doit toujours être associé, structuralement et fonctionnellement, un anti-phénomène ou anti-élément ou anti-événement logique, et donc un jugement, une proposition, un signe contradictoire : *non-e* ; et de telle sorte que e ou *non-e* ne peut jamais qu'être potentialisé par l'actualisation de *non-e* ou *e*, mais non pas disparaître afin que soit *non-e* soit e puisse se suffire à lui-même dans une indépendance et donc une non-contradiction rigoureuse (comme dans toute logique, classique ou autre, qui se fonde sur l'absoluité du principe de non-contradiction) » (Nicolescu, 1999).

On voit immédiatement que la logique du contradictoire ne s'applique pas seulement à des propositions comme les logiques que nous appellerons classiques mais s'applique à des choses quelconques à condition qu'elles soient des dynamismes : des phénomènes, des éléments, des événements, associés à leurs « anti-phénomènes », « anti-éléments », « anti-événements ». C'est leur caractère dynamique qui permet de les dire « logiques ». Et d'autre part, on voit que ce postulat met en question l'absoluité du principe de non-contradiction.

La potentialisation n'est pas une disparition. Elle est le fait de devenir virtuel, quand le terme antagoniste devient actuel.

La pensée du milieu : l'actualisation d'une potentialisation : la science contemporaine

L'incomplétude selon la science moderne.

À la linéarité, à la causalité des approches galiléennes, ce thêma intègre les notions d'incertitude, d'objectivité faible, de chaos, de bifurcation. Une grande partie du paradigme

dont le fondement se trouve dans la physique, les mathématiques, la chimie repose sur les notions d'incertitude, d'indétermination, d'incomplétude, d'imprédictibilité. On retrouve les théories du chaos, le principe d'incertitude d'Heisenberg, le théorème de Gödel, etc.

Or, de telles notions ne sont-elles pas des notions du milieu ? Le chaos suppose un ensemble de conditions initiales, l'imprédictible suppose un système, l'incertitude suppose aussi des repères.

On pourrait en déduire qu'il repose sur notre ignorance et non sur des connaissances. Or en réalité, il s'agit du contraire. Nous sommes face à un bouleversement épistémologique de grande ampleur : désormais, nous savons parfaitement et pourquoi nous ne saurons jamais certaines choses. Comme l'intitule Jean Staune : « La voie de l'incomplétude : je sais pourquoi je ne sais pas » (2017 : 441). Nous savons de façon extrêmement précise et scientifique pourquoi nous ne connaîtrons jamais en même temps la position et la vitesse d'une particule (principe d'incertitude d'Heisenberg), pourquoi nous n'aurons jamais de système à la fois complet et cohérent (théorème de Gödel), pourquoi nous ne prédirons jamais avec exactitude le temps qu'il fera dans un mois (théorie du chaos). Si étonnant que cela puisse paraître, il s'agit donc d'un progrès de nos connaissances et non d'une régression de celles-ci. Qu'il soit possible de montrer les limites de la science de l'intérieur de la science et non pas depuis l'extérieur est une victoire pour la méthode scientifique.

Jean-François Lambert (1995 : 33-35 et 50-53) est, à ma connaissance, celui qui a le mieux développé et synthétisé cette approche de l'incomplétude au cours des dernières années, en ajoutant aux faits ici mentionnés ici l'incomplétude du langage de Wittgenstein et l'approche de l'inconscient de Lacan :

« Il apparaît à l'évidence que tant l'étude du langage (Wittgenstein) ou celle de la logique (Gödel) que celle de la structure de la matière (Heisenberg) ou de l'inconscient (Lacan) débouchent sur le même constat d'incomplétude, le même horizon d'indécidabilité. La même impossibilité à limiter le vrai à la totalité de ce qui peut être dit, formellement démontré ou immédiatement mesuré. Tout ce qui précède conduit au même constat : ça échappe. Reconnaître que quelque chose est formalisable, c'est aussi reconnaître que quelque chose de cette chose échappe nécessairement, la formalisation serait impossible si elle n'impliquait pas que quelque chose échappe. Tout ensemble de traces (toute écriture, tout langage, tout système formel, toute mesure) suppose un « insu » qui, précisément, ne laisse pas de trace mais se manifeste dans les blancs de l'écriture. Le socle même de l'écriture ne peut s'écrire comme le socle du langage ne peut se dire, comme le socle de la logique formelle ne peut se formaliser. Bien que ne pouvant ni s'écrire ni se dire, le fondement se montre dans l'acte de parole ou d'écriture. »

Nous soulignerons un point particulier qui nous semble condenser ces quelques lignes. Il faut, en effet, distinguer l'objectivité forte de l'objectivité faible. Par exemple, si l'on nous dit que « la gravitation ne dépend que des masses et du carré de la distance », il s'agit d'un « énoncé à objectivité forte », car les masses et les positions des objets macroscopiques ne varient pas quand on les mesure. Mais comme les énoncés de la théorie quantique font référence à nos perceptions ou à nos instruments, ils sont objectifs seulement parce qu'ils sont vrais pour n'importe quel observateur. Donc on ne peut dire qu'ils sont vrais dans l'absolu puisque leur vérité suppose une référence à la communauté des observateurs humains. Ce sont les énoncés à objectivité faible. Il faut donc admettre que la réalité

restera voilée. Elle n'est certes pas inconnaissable, mais nous pouvons avoir des lueurs sur elle (Staune, op.cit. : 94).

Il faut regarder savoir et ignorance comme tissés l'un avec l'autre, comme toujours interpénétrés, comme non séparables absolument. Tout savoir est en effet porteur de sa part d'ignorance – ce que dévoilera d'ailleurs son futur puisque nous ne cessons jamais d'y revenir et de qualifier autrement nos énoncés (Pestre, 2013 : 63).

La valorisation de cette perspective scientifique n'est pas indépendante d'un contexte macrosocial. Il n'est pas dans notre propos d'établir une relation mécanique ou déterminante entre un contexte macrosocial et la redéfinition de la science. Les rapports sont complexes, incertains. De nombreux auteurs tels Einstein, Heisenberg, Simmel, etc. pourrait-on dire sont des auteurs du début du XX^{e} siècle. Un thêma émerge sur une durée relativement longue. Au travers de conflits il tend à devenir dominant.

Une analyse en termes de macrosociologie et de microsociologie historiques serait sans doute nécessaire, mais tel n'est pas notre propos.

Le contexte macrosocial : la fluidité sociale

L'homme contemporain est confronté à la difficulté de vivre dans un monde dépourvu de fondements solides et stables. Il doit s'adapter aux idées d'instabilité, de multiplicité de métamorphose. Il doit sans cesse inventer des solutions flottantes, mobiles et plurielles. Dans un tel contexte, il doit faire preuve de créativité, d'imagination, notamment ruser, bricoler. L'enjeu majeur pour des individus en régime de fluidité n'est plus de s'arracher à des traditions, de renverser un ordre autoritaire ou contraignant, de lever des interdits, des entraves ou des rigidités, mais de construire dans des situations de semi-incertitude (Foucart, 2016).

Le régime de fluidité se caractérise par une logique de libre circulation et de mouvement. Il remplace les segments

par des séquences, la structuration par la fluidité, la stabilité par le mouvement. C'est un régime au sein duquel les notions de passage, d'entre-deux, de flexibilité priment sur celles de position et d'ordre. La logique de flux implique une érosion des unités discrètes qui composent l'espace social (identités, positions, catégories…) et leur substitution par une continuité où ces éléments flottent librement, ayant perdu leurs ancrages habituels.

Le suremploi de termes comme « passage », « passeur », « interstice », métissage, « hybridation » indique à l'évidence que « passer » ne va plus de soi.

Dans le cadre d'un modèle sociétal, on vit et pense sous le signe de la « différence » : différence sexuelle, différence entre autochtone et étranger, différence entre malade et bien portant, différence entre approche scientifique et non scientifique, différence entre mort et vivant, différence entre état de conscience et non-conscience (coma). Il y a toujours un trait, une frontière, qui départage le tout, avec un en deçà et un au-delà, et qui fait la différence.

Le régime de fluidité oblige à ne plus se contenter du repère de la différence. On s'intéresse à la méchanceté des bons, à la bonté des méchants, à la masculinité des femmes, à la part féminine des hommes, à l'ignorance des experts et au savoir des ignorants, etc.

Deux cultures ne viennent pas s'opposer le long d'une frontière, d'un bord. Il n'y a pas deux identités différentes qui viennent s'aligner le long du trait qui les départage. Au contraire, il s'agit d'un vaste espace où recollements et intégrations doivent être souples, mobiles, riches de jeux différentiels. L'idée de frontière ou de traits avec un dedans et un dehors, un ici et un ailleurs, paraît insuffisante.

« L'entre-deux est une forme de coupure-lien entre les deux termes, à ceci près que l'espace de la coupure et celui du lien sont plus vastes qu'on ne croit ; et que chacune des

deux entités a toujours partie liée avec l'autre. Il n'y a pas de no mans' land entre les deux, il n'y a pas un seul bord qui départage, il y a deux bords qui se touchent ou qui sont tels que les flux circulent entre eux » (Sibony, 1991 : 11).

Une propriété centrale d'un régime de fluidité réside dans le bricolage d'entre-deux, d'intervalles, de passage. Il ne s'agit plus d'opposer frontalement des domaines, par exemple « la théorie » Vs « la pratique » ou « le rural », « l'urbain », mais de dégager des interstices, des passages, des entre-deux. On peut donner de multiples exemples l'entremêlement de l'urbain et du rural, les espaces semi-naturels, les espaces intermédiaires, les « trans » divers : transversalité, transdisciplinarité, transgenre ; des concepts se référant à des processus tel le concept de « nomisation » (Marquet, 1991).

Le noyau dur de cette constellation sémantique, entre-deux, espace intermédiaire, espace transitionnel… c'est l'« être entre » qui exprime en même temps ambiguïté, dialectique, et finalement une condition générale de transition.

Le programme de la transaction

La notion de transaction sociale

De par sa centration sur l'« entre », le concept de transaction s'avère être un outil analytique particulièrement intéressant pour la mise en évidence des propriétés du vivre ensemble en régime de fluidité. Il s'intéresse au mouvement de la quotidienneté sous l'angle des processus au travers desquels se construisent de multiples compromis entre acteurs à la fois liés et séparés. Il a une fonction heuristique. L'accent est placé sur la complexité des situations dont l'évolution est semi-aléatoire plutôt que sur les situations fortement structurées et codifiées, sur les processus implicites d'ajustement constant entre les partenaires plutôt que sur leurs négociations explicites, sur la production progressive par les partenaires eux-mêmes des normes de

leur interaction plutôt que sur la préexistence d'un cadre normatif dûment balisé, sur la tension entre le calcul d'intérêt et l'affirmation de sens où la seconde peut très bien prévaloir, sur la relative confiance que les partenaires ont avantage à se créditer mutuellement plutôt que sur la concurrence entre rivaux… Les transactions se développent dans les interstices, aux interfaces. Elles se traduisent par des compromis pratiques que des acteurs inégaux sont contraints de négocier avec eux-mêmes, avec les autres, avec les organisations. Elles permettent de trouver des solutions qu'aucun des partenaires n'aurait pu trouver par lui-même. Ce qui se produit à l'interface est forcément différent de ce qui aurait pu advenir à chacun des pôles pris isolément. Il y a innovation sous contrainte. La sociologie de la transaction s'intéresse à l'implicite, au non-dit et à l'informel… Elle est sceptique sur la transparence des organisations et sur la prévisibilité des conduites. La transaction est un processus de socialisation et d'apprentissage de l'ajustement à autrui. Elle est aussi un « mode de comportement diffus dans la vie quotidienne à travers lequel se construit, dans l'action réciproque, le sens du jeu social. » Elle suppose, à la base, du compromis entre la liaison et la séparation, entre ce que Simmel qualifie de Pont et de Porte.

Alors que le concept d'interaction suggère une rencontre entre monades, par conséquence, accentue la séparation, la transaction suggère un procès de transformation entre entités agissantes, par quoi, chacune d'elle acquiert des traits qu'elle ne possédait pas auparavant.

Le terme de transaction est en lui-même un oxymore. Le préfixe « trans » désigne ce qui relie, ce qui fonde un monde commun, la transformation réciproque. Le suffixe « action » désigne par contre l'acteur séparé, qui mène sa stratégie. Il y a donc ce paradoxe d'être à la fois lié et séparé, dedans et dehors.

« La transaction est une procédure implicite. Elle sous-tend l'interaction. Elle ne suppose pas une rencontre explicitement orientée vers la recherche d'un compromis. Elle est diffuse, car elle porte sur des aspects multiples, dont on ne sait pas à l'avance à propos de quoi elle sera décisive. Au contraire, la négociation suppose une procédure formelle, délimitée, impliquant des partenaires à part entière ayant un pouvoir de décision. La transaction fonctionne en temps continu, alors que la négociation fonctionne selon des temporalités discontinues autour d'une table où l'on discute selon des règles déterminées dans une relation de méfiance réciproque qui aboutit finalement à formaliser les accords dans une convention collective. La transaction fonctionne selon des temporalités plus continues, quotidiennes, dans une relation qui vise la confiance réciproque des partenaires. La transaction ne suppose pas de désaccord ou de conflit. Le fonctionnement est quasi inverse dans la négociation où une certaine méfiance aboutit à formaliser les accords dans une convention écrite » (Remy et Saint Jacques, 1986).

La transaction part de l'idée que les compromis provisoires et incertains qui s'élaborent sont en relation semi aléatoire avec le contexte macrosocial. Elle s'intéresse à ces multiples jeux à la frontière par lesquels les acteurs jouent avec les contraintes, se les approprient. Elle s'interroge également sur les effets de ce jeu. Les effets sont à la fois intentionnels et non intentionnels. On rejoint le paradoxe des conséquences développé par Weber. Elle fait siens également les paradoxes de l'inconséquence selon lequel des faits en apparence majeurs peuvent avoir des effets microsociaux et, inversement, de l'amplification selon lequel des faits apparemment mineurs peuvent des effets relativement majeurs[1].

[1] Cette remarque nous a été suggérée par J.Remy

La transaction est fondamentalement paradoxale. La définition que donne Ruyer est essentielle : « Ce paradoxe est la possibilité que « quelque chose » soit à la fois acteur et terrain de son action. La fusion, la superposition paradoxale de l'acteur et du champ, du « sujet » et de l'« objet », de ce qui dit et de ce qui se dit, revêtent mille formes différentes ».

La méthodologie de l'approche transactionnelle : Le rejet de l'excès de formalisation

La transaction est une manière de travailler la complexité du social sans pour autant la réduire (Remy, 2005 : 86-87). Raisonner à partir de ce que nous appelons « le programme de la transaction », c'est emprunter des chemins non tracés, des lignes de fuite, des parcours nomades pour explorer tout ce qui peut révéler des différences et des connexions inédites. Il s'agit d'une approche en diagonale, d'une valorisation de la transversalité. En d'autres termes, la transaction ne vise pas à relier deux pôles, mais à rechercher ce qui se construit entre deux pôles. Il ne s'agit pas d'un mode de pensée ternaire, aristotélicienne, mais d'une ternairité mobile.

Le programme de la transaction résiste à un excès de formalisation : il fédère des auteurs et des auteurs qui souhaitent rendre compte d'une condition sociale croissante qui a trait à l'affirmation de situations d'entre – deux. Cette intention équivaut à s'interroger sur les manières de rendre compte et raison de situations atypiques sans les réduire à des types, sans les déposséder, en d'autres termes de leur caractère ambivalent et fuyant. Autrement dit, la sociologie des transactions sociales prend clairement position pour une lecture du monde qui réhabilite les clairs-obscurs. Elle participe, à ce titre à une réhabilitation du tiers (Florence Rudolf, 2011 : 294).

La sociologie de la transaction œuvre à la reconnaissance d'interactions inclassables, à l'interface de plusieurs

imaginaires, qui n'ont pas fait l'objet de typifications estampillées, et qui doivent le rester. Bernard Fusulier (2005 : 100), par exemple, nous dit que « la transaction cherche à amalgamer les caractéristiques du marché économique, de l'échange social et de la négociation en vue de mieux appréhender les réalités humaines ».

La sociologie de la transaction que l'on peut qualifier d'analogique se refuse à opérer un type de traduction – l'objectivation –, qui ne lui semble pas conforme aux objets qu'elle étudie. L'inscription d'une situation d'entre-deux dans un type univoque bafoue, en effet, l'esprit et la forme de la réalité qu'elle rencontre et dont elle souhaite rendre compte. La transaction est une façon de regarder la réalité que l'on désire analyser et aide à se positionner sur certaines questions.

« Le problème que se posent les protagonistes de la sociologie des transactions sociale dépasse le cadre d'un cas singulier : il concerne l'ensemble des entreprises qui se donnent comme mission la connaissance de situations hybrides et dynamiques, voire fuyantes. Comment connaître une norme qui semble résister à la stabilité et en rendre compte sans la figer dans des catégories délimitées précisément ? » (Rudolf, op.cit. : 266)

La transaction est elle-même un entre – deux : Elle évite l'excès de formalisation, sans pour autant se réduire à une notion commune, elle est mobile, peu figée.

Bibliographie

Aron R, *La sociologie allemande contemporaine*, Paris, PUF, 1981.

Berthelot J-M, *L'intelligence du social*, Paris, PUF, 1998.

Chatelet G, Tribune « Pour Gilles Deleuze, penseur du déclic », *Journal Libération*, 6 Avril 1996

Deleuze G, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968

Deleuze G, *Logique du sens*, Paris, Les éditions de Minuit, 1969

Deleuze G et Guattari F, *Capitalisme et schizophrénie 2*, *Mille plateaux*, Paris, Les éditions de Minuit, 1980.

Derrida J, *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972.

Dosse F, *Gilles Deleuze, Félix Guattari. Biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2007.

Foucart J, *Fluidité sociale et conceptualisations de l'entre-deux*. Aix-en-Provence, Persée, 2016.

Freund J, « Introduction » in Simmel G, *Sociologie et épistémologie*, Paris, PUF, 1981, pp. 7-77

Fusulier B, *Articuler l'école et l'entreprise*, Paris, L'Harmattan, 2005.

Holton G, *L'imagination scientifique*, Paris, Gallimard, 1981.

Holton G, *L'invention scientifique*, Paris, PUF, 1982.

Lambert J-F, « L'incomplétude, un nouveau paradigme », *Revue III° millénaire*, n°37, 1995, pp.33-35 et pp.50-53

Marquet J, *Nomisation et réalité dynamiques*, Louvain la Neuve, Academia, 1991

Nicolescu B, « Le tiers inclus. De la physique quantique à l'ontologie », in Badescu H et Nicolescu B, (éds.), *Stéphane Lupasco. L'homme et son œuvre*. Paris, Éditions du Rocher, 1999, pp.113-44, p.115.

Pestre D, *A contre-science. Politique et savoirs des sociétés contemporaines,* Paris, Seuil, 2013.

Remy J, St Jacques M, « L'école comme modalité de transaction sociale », *Recherches sociologiques*, Louvain la Neuve, N° 3, 1986, pp.309-326.

Remy J, « Négociations et transactions sociales », *Négociations*, 3, 2005, pp.81-95.

Rudolf F, « Sociologie des transactions sociales et sociologie de la traduction. Des approches complémentaires ou en compétition ? » In Hamman P, Causer J-Y, *Ville, environnement et transitions démocratiques. Hommage au Professeur Maurice Blanc*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, 2011, pp. 261-272.

Serres M, Hermès V *Le passage du Nord-Ouest*, Paris, Les éditions de Minuit, 1980.

Sibony D, *Entre – deux. L'origine en partage*. Paris, Seuil, 1991.

Simmel G, *Sociologie, Études sur les formes de la socialisation*, Paris, PUF, 1999.

Simondon G, *L'Individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, PUF, 1964.

Staune J, *Notre existence a-t-elle un sens ?* Paris, Pluriel, 2017.

Tarde G, *Les lois de l'imitation*, Paris, Alcan, 1890.

Tarde G, « La variation universelle », in *Essais et mélanges sociologiques*, Paris, Stock et Masson, 1895.

CHAPITRE VII

Le raisonnement analogique : un invité-surprise

Marie-Noëlle SCHURMANS

Cette contribution se donne un double point de départ : il s'agit de s'ancrer dans une sociologie de la connaissance qui articule le cognitif et le social ; et de prêter attention à la perméabilité entre les perspectives scientifiques et celles du sens pratique.

De là, elle se propose de réfléchir : – aux liens entre la nécessité de distinctions fondamentales et les modalités de différenciation qui en sont issues ; – aux options prônées par le projet scientifique sous l'angle de leur inaboutissement ; – aux caractéristiques majeures de la pensée analogique ; – aux conséquences de la présence de cette logique dans l'activité de recherche.

Des distinctions fondamentales

Devant un parterre de sociologues, Mélanie Klein proposait, en 1959, son approche des racines infantiles du monde adulte. Depuis les premiers mois de l'enfant, expose-t-elle, la mère représente la totalité du monde extérieur, « tant le 'bon' que le 'mauvais' » (Klein, 1959 : 3), ce qui conduit à un sentiment d'ambivalence à son égard. Klein décrit ensuite le double processus – introjection et projection – qui opère depuis la naissance. De ce point de vue, le monde extérieur est intériorisé et devient partie intégrante de la vie intérieure, en même temps que l'enfant attribue à son environnement

ses propres sentiments, dont le complexe amour-haine. Cette perspective s'ouvre sur deux distinctions progressives : entre ce qui, de l'agréable et du désagréable, provient de l'intérieur ou de l'extérieur du corps ; et, de ce fait, entre moi et non-moi.

Mues par la dimension affective du rapport au monde, trois questions principales se posent ici, à partir des propositions kleiniennes : – relative à la perception, celle du rapport entre proche et lointain – se traite-t-elle dans la perspective d'un éloignement progressif ou dans celle d'une discontinuité qualitative désignant un hors-champ ? ; – relative à la technicité, celle du rapport entre maîtrisable et non-maîtrisable qui peut, s'il y a discontinuité, opposer sans gradation les sphères du domestique et du sauvage ; – relative au relationnel, celle du rapport entre gens de soi et gens de l'autre (Jaulin, 1974) qui peut, toujours s'il y a solution de continuité, pointer une altérité irréductible.

L'approche psychanalytique de Klein, par ailleurs, n'est pas sans rappeler celle, sociologique, de Berger et Luckmann (1989, 1967) lorsqu'ils présentent la relation dialectique entre *réalité objective* et *réalité subjective*. Partant d'une organisation instinctuelle sous-développée et d'une période fœtale prolongée, le petit d'homme ne peut survivre qu'en relation avec un environnement naturel et humain, et il développe une expérience de lui-même qui est médiatisée par les relations avec autrui. L'ouverture au monde, biologiquement fondée, est dès lors transformée par les institutions sociales préexistantes en une fermeture relative du rapport au monde. Intériorisé au cours du processus de socialisation, le monde institutionnel apparaît ainsi, toujours suivant les mêmes auteurs, comme une réalité objective, légitime et coercitive. La conventionnalité de l'institué n'est plus perceptible, son processus de construction ne pouvant être vécu. Incluant en outre une prise en charge de la déviance,

l'ordre symbolique *déjà là* fait de l'extériorisation[1] un processus très largement reproductif. L'ouverture au changement relève essentiellement, chez ces auteurs, de l'incomplétude de l'ordre culturel et des compétitions entre définitions rivales de la réalité : la rencontre de l'étrange et de la divergence questionne les routines de l'activité, ce qui, dans l'extériorisation, peut entraîner le désaccord. Berger et Luckman développent alors l'implication de chacun dans le processus de connaissance : si le petit d'homme intériorise l'objectivité, il participe également à l'évaluation des produits de l'activité et, ce faisant, aux processus novateurs d'extériorisation, c'est-à-dire au processus continu d'institutionnalisation.

Les deux rappels de cette première section s'ouvrent sur ce que je souhaite ici proposer comme distinctions fondamentales, dans lesquelles prennent souche les classements que nous opérons et les valorisations que nous leur attribuons. Ils mettent en effet l'accent, quant à l'un sur les apports d'une psychologie développementale centrée sur la nécessité universelle d'une différenciation entre un soi physique et un soi interne. Et quant à l'autre, sur la diversité des modalités selon lesquelles cette différenciation peut traduire l'expérience propre, et dont certaines peuvent se trouver privilégiées ou déniées, au sein de différents contextes historico-sociaux.

Diversité des modalités de différenciation

Les distinctions fondamentales *intérieur/extérieur*, et *moi/non-moi* se reportent sur les dimensions de *physicalité* et d'*intériorité* que, du point de vue anthropologique, Descola (2005) considère comme deux plans de l'expérience

[1] Rappelons que, selon Berger et Luckmann (1989, 1967), l'humain, simultanément, se constitue et constitue le contexte social : il extériorise son être propre dans le monde social qu'il intériorise en tant que réalité objective.

humaine. Visitant la diversité des options culturellement apportées à la prise en charge de ces dimensions, l'auteur part des universaux anthropologiques de l'expérience individuelle et collective que sont l'identification et la relation[2]. L'*identification*, sur laquelle nous nous centrerons ici, permet de spécifier les propriétés de ressemblance ou de contraste entre les existants ainsi que d'établir, entre ceux-ci, des rapports de *continuité* ou de *discontinuité*. Sur cette base, Descola décline les quatre grands modèles idéal-typiques – longuement exposés, référés et illustrés – qui synthétisent le croisement entre les dimensions de physicalité et d'intériorité avec les rapports de continuité et de discontinuité. Ainsi, pour l'animisme, les existants (humains et non-humains) se caractérisent par une intériorité de même ordre – « intentionnalité, subjectivité, réflexivité, affects, aptitude à signifier ou à rêver » (p. 211) sont semblables – mais ils se distinguent par leur physicalité, c'est-à-dire par leurs enveloppes corporelles, la « vêture ». Dans le modèle naturaliste, il s'agit de l'inverse : il y a différenciation fondatrice sur le plan de l'intériorité mais continuité physique entre humains et non humains. Ce modèle correspond, d'après Descola, à notre propre dominante ontologique et j'y reviendrai donc. Dans le totémisme, troisième modèle, la continuité est de mise entre les existants, tant sur la physicalité que sur l'intériorité, à l'intérieur de certains regroupements. Enfin, le dernier modèle est l'analogisme qui repose, cette fois, sur la discontinuité entre les existants, tant sur le plan de leur physicalité que sur celui de leur intériorité. J'y reviendrai également. À ce stade, retenons déjà que, pour le même auteur, ces quatre modes d'identification caractérisent

[2] Dans le cadre de cette contribution, la dimension de « relation », relevant des différenciations entre échange, prédation et don, d'une part, et entre transmission, protection et production, de l'autre, ne sera pas développée.

différentiellement les collectifs socio-historiques et leurs façons d'agir dans le monde.

Dans sa définition des ontologies, Descola insiste clairement sur le fait que les idéal-types qu'il a identifiés sont parfois l'objet de phénomènes de transition, lorsque les systèmes de relations « ne sont plus adéquats à l'ontologie au sein de laquelle ils sont nés. On bascule alors dans un autre schème de relations »[3] (Descola, 2007 : 12). Pour l'auteur, on repère ainsi, en Europe, une transition de l'analogisme au naturalisme qui a « rendu les conditions propices pour les découvertes scientifiques » (*Ibid.* : 12).

Descola met en évidence cette transition, en renvoyant à Foucault (1966) : la façon dont ce dernier décrit l'*épistémè* de la Renaissance exprime ces « mondes composés de singularités, de principes uniques » (Descola, 2007 : 6) qui caractérisent le schème analogique. Ce monde, pour être praticable, doit être le lieu de relations entre singularités. C'est ce qu'explore Foucault, précise Descola, lorsqu'il étudie les formes d'analogies à la Renaissance. Et de donner l'exemple des « logiques de qualités sensibles fondées sur des polarités comme le chaud et le froid, le sec et l'humide, qu'on ne retrouve que dans les systèmes analogiques et pas du tout dans les systèmes animiques ou totémiqu*es* » (*Ibid.* : 7).

Partant de la nécessité psychogénétique et sociogénétique de distinctions fondamentales, nous aboutissons ici à la découverte de la variété des façons de mettre en œuvre ces distinctions. Certaines oppositions qui nous semblent évidentes – telles la distinction entre humains et non humains, générant des distinctions humains/animaux, humains/dieux ou vivants/morts – ne sont pas déclinées de

[3] Les schèmes sont ici définis comme gabarits structurant l'expérience et permettant des inférences, tant dans le cadre de l'organisation des routines de l'activité quotidienne que dans celui de la structuration des conduites collective et qui se transmettent au cours de la socialisation.

façon universelle. La question de l'évidence des façons habituelles de les envisager, dans nos logiques quotidiennes, reste cependant posée. Et la proposition de Descola – celle de la dominante du modèle naturaliste dans notre système de pensée occidental actuel – reste à examiner.

L'ambition naturaliste inaboutie

Le modèle naturaliste, caractérisé par une continuité sur le plan de la physicalité et une discontinuité sur celui de l'intériorité, est-il aussi dirigeant dans la pensée occidentale actuelle que le suggère Descola ?

La pensée scientifique s'est – on le sait – installée progressivement, en Occident, entre les XVI^e^ et XIX^e^ siècles par opposition aux « approches communicationnelles de la nature » et à la théologie naturelle (Schurmans, 2006 : 9). Les sciences de la nature se sont instaurées et, via les théories de l'évolution, ont prôné l'unité de la nature, c'est-à-dire une continuité physicaliste entre les existants. Et la posture objectivante s'est réclamée d'un monisme naturaliste, caractérisant la démarche scientifique. La question de l'adoption de cette posture s'est cependant posée lorsque les sciences de l'esprit, à leur tour, ont émergé.

Une tentative d'articulation entre les principes de continuité physique et de discontinuité des intériorités s'est certes exprimée. L'exemple des théories raciales en témoigne, qui voient, dès la fin du XIX^e^ siècle, se mélanger le discours médical avec ceux de l'anthropologie physique et de la psychologie. Cet extrait, qui propose à partir de variations somatiques un rapport entre différences physiologiques et différences psychologiques, est en ce sens éclairant : « La simple détermination du type somatique permettrait […] de déceler, a priori les tendances physiologiques et psychologiques d'un sujet, donc d'en prévoir et, le cas échéant, d'en traiter les prédispositions morbides » (Vallois, in Poirier, 1968 : 673). Il indique en effet qu'une différenciation

gradualiste entre humains, sur le plan physicaliste, est proposée comme facteur explicatif d'une potentielle discontinuité d'intériorité qui aboutit notamment à l'expression d'une altérité qualitative imputée aux « fous » ou aux sociétés primitives.

Face au monisme, une conception dualiste rivale s'est affirmée dans le cadre des sciences historiques et sociales, prônant le développement de postures différentes dans l'étude de la nature *vs* de la culture. Les grandes diversifications de départ entre les sciences ont alors été l'objet de raffinements progressifs et de débats, depuis les Encyclopédistes jusqu'à nos jours. Et la perspective différenciant *sciences naturelles* et *sciences de l'esprit* (historiques, sociales, humaines…) s'est vue confortée par l'attribution de caractéristiques à teneur normative, telles que dures/molles ou exactes/imprécises. Ces différenciations, en débat permanent, manifestent déjà la difficulté du modèle naturaliste à se généraliser.

Le doute quant à l'aboutissement du naturalisme scientifique semble s'accroître lorsqu'on aborde le présupposé épistémologique sur lequel se construit la pensée scientifique : celui de la distinction entre un monde d'objets (*ce qui est à connaître*) et un Sujet épistémique (*celui qui opère l'activité de connaissance*), qui ne peut être incarné que par l'Homme (Schurmans, 2014). La conception de l'humain comme Sujet épistémique, doté d'une capacité intrinsèque à connaître, engage bien la conception d'une discontinuité entre les existants, sur le plan de l'intériorité. Dans l'optique naturaliste, en effet, « ce qui différencie les humains des non-humains […], c'est bien la conscience réflexive » (Descola, 2005 : 304). Mais la question de l'origine de cette différenciation reste entière, si elle n'est pas articulée au postulat de continuité physicaliste prôné par le projet scientifique.

Non problématisée, cette origine peut en effet rester conçue comme relevant d'une puissance originelle et renvoyer, de ce fait, au postulat créationniste – *Dieu a doté la seule espèce humaine d'une âme ou d'une capacité de pensée consciente*. La conception d'une conscience immanente (Schurmans, 2014), relative à une option discontinuiste sur le plan de l'intériorité, vient en effet ré-ouvrir la porte à la question d'une discontinuité physicaliste : plutôt que de référer à l'ancêtre commun des espèces vivantes, le soubassement créationniste qui se profile renvoie au précepte selon lequel *Dieu a créé l'homme à son image*.

Dans les débats scientifiques portant sur les options monistes ou dualistes, sur les méthodes ou sur les spécifications des sciences entre elles, les principes de continuité ou de discontinuité, portant tant sur le plan physicaliste que sur celui de l'intériorité, coexistent donc. L'observation des frontières floues entre science et sens commun manifeste plus clairement encore cette coexistence d'options. On peut apporter l'exemple d'enseignements qui exposent alternativement les théories évolutionniste et créationniste. Ou celui de l'intentionnalité prêtée aux végétaux : les références au langage des plantes sont légion. On peut lire, par exemple : « Il n'est nul besoin d'attribuer des propriétés humaines à l'arbre pour le concevoir comme un sujet et pas seulement comme un objet, pour reconnaître qu'il sent le monde extérieur, communique avec lui, pour reconnaître ses capacités collectives et individuelles » (Paris, 2014 : 1). Et le même auteur d'ajouter qu'il ne s'agit pas d'animisme mais que ce sont les propriétés de la biochimie de l'arbre qui permettent à celui-ci de percevoir son environnement et de communiquer des informations à ses voisins. Quant à nos pratiques quotidiennes, nous savons qu'elles traduisent très fréquemment une perspective continuiste en matière d'intériorité (notamment dans nos rapports avec nos animaux domestiques). Parallèlement, nous persistons à solliciter une perspective discontinuiste

lorsque nous référons à la raison, à l'âme, à la conscience ou à l'inconscient ; ou encore aux droits de l'Homme…

Le doute qui s'est infiltré dans la pensée scientifique porte sur l'unité de la science, au-delà des spécificités d'objets négociées en interne. Le point de vue selon lequel les sciences de la nature et les sciences dites « de l'esprit » se différencient au point d'exiger des épistémologies et des méthodologies différentes, va s'amplifier lorsque ces dernières se développeront en prenant pour objet les sociétés humaines dans leur diversité. L'opposition nature/culture s'est accrue lorsque la conception évolutionniste des cultures s'est trouvée rejetée, pour donner place à la notion de relativité des cultures et des faits psycho-sociaux. Les travaux de Kardiner (1939) sur la notion de « personnalités de base », désignant un dénominateur commun propre aux hommes représentatifs d'une culture donnée, est un bon exemple. La notion introduit en effet une discontinuité d'intériorité à l'intérieur des sociétés humaines, qui va jusqu'à questionner le principe même de continuité physicaliste. Le relativisme culturel s'installe. Et avec lui l'idée qu'une intersubjectivité, impossible entre espèces, n'est pas plus possible entre humains.

Dans les pratiques de la recherche contemporaine, la difficulté d'appliquer le modèle naturaliste en sciences humaines se traduit par différentes tendances, tels l'opposition entre déterminants objectifs et subjectifs de l'action, la production des savoirs renvoyant au local plutôt qu'au global, ou le déplacement d'une centralité des faits vers celle des interprétations. Pour Balandier (1999 : 15) « 'L'anthropologisation' de la sociologie, la connaissance du social en termes d'actions et interactions individuelles, d'agrégations des préférences et des décisions, de logiques des situations, la valorisation du micro-social et de la banalité, sont […] autant de révélateurs » de la tendance des sciences sociales à se défaire et à tenter de se refaire en se

centrant sur l'élément plutôt que sur la totalité. La notion d'arbitraire culturel s'infiltre dans les sciences sociales, mettant à mal l'ambition scientifique. Une discontinuité des intériorités entre humains participe du questionnement sur la continuité physicaliste et de l'unité de la science.

Ce même mouvement s'exprime notamment dans une lecture discontinuiste très thématisée en sociologie. Dans les approches post-modernistes, l'accent a été mis, comme chez Lyotard (1979) sur la perte des grands récits hégémoniques, fondateurs de cohésion sociale, tels la religion, la science ou la politique, et auxquels se substituent les micrologies, les divergences d'opinions et d'identités, les petits ensembles sociaux faiblement liés. Et l'accent est mis aussi, parallèlement, sur l'hétérogénéité, l'instabilité et l'ouverture des organisations sociales. Bauman (2004) l'exprime en proposant de remplacer la notion de sociétés post-modernes par celle de sociétés liquides : il oppose ainsi l'organisation *solide*, dans laquelle les structures sont le produit de l'action collective, à l'organisation *liquide* dans laquelle le choix individuel de consommation est central, et les relations de plus en plus impalpables.

Il apparaît donc que les bases du naturalisme – continuité physicaliste et discontinuité d'intériorité – ne soient pas – ou se soient incomplètement – implantées. Les études sur l'ancrage des représentations, notamment en psychologie sociale (Abric, 2001 ; Guimelli et Rouquette, 2004) indiquent que l'étude des représentations sociales émergentes implique celle des relations existant entre ces dernières et les représentations préexistantes. Il s'agit donc d'aborder l'ancrage de savoirs nouveaux dans un cadre général de connaissances susceptibles – ou non – de les assimiler. L'environnement symbolique et social est en effet constitué de réseaux représentationnels dont la cohérence, la structure et le fonctionnement pourraient être, selon Guimelli (1999), déterminés par des *idéologies* : celles-ci « portent sur une classe

d'objets et peuvent ainsi être situées à un plus haut niveau de généralité qui permet l'élaboration de familles de représentations » (Guimelli, 1999 : 106, cité par Pianelli, Abric & Saad, 2010 : 19). L'évolution des espèces, clef d'une représentation physicaliste continuiste défendue par la pensée scientifique naissante, se situerait ainsi dans une relation d'antonymie (Guimelli & Rouquette, 2004) avec les fondements d'une conception créationniste et discontinuiste, véhiculés par l'idéologie judéo-chrétienne.

L'hypothèse d'une transition, dans la pensée occidentale moderne, entre le modèle analogique et le modèle naturaliste, implique une dimension processuelle. Les modes d'identification, en effet, ont une histoire sociale, politique, écologique, économique. Dans un entretien ultérieur à son ouvrage de 2005, Descola (2007) est allé dans ce sens en proposant que les schèmes de pensée puissent constituer des hybrides et que, au-delà de la présence d'une dominante, des schèmes différents puissent coexister jusqu'en chacun d'entre nous. Les façons dont nous percevons et entrons en relation font ainsi potentiellement recours à différentes ontologies idéal-typiques. Référant à Boltanski et Thévenot (1991), l'auteur poursuit dans ce sens, allant jusqu'à dire que « ce qui caractérise le naturalisme, à la différence des autres ontologies, c'est qu'il n'y a pas de schème dominant, mais une coexistence de schèmes » (Descola, 2007 : 11). Le doute concernant l'avènement du naturalisme dans la modernité s'exprime donc également dans ses propos.

Nous retiendrons donc, ici, l'idée d'une coexistence de schèmes dans notre environnement occidental moderne, tant en science que dans le sens commun dont les frontières sont perméables. La continuité physicaliste et le monisme matérialiste prônés par les sciences de la nature trébuchent dans leurs ambitions à expliquer le culturel. La force d'une pensée dualiste s'exprime tant dans l'opposition sciences naturelles/sciences sociales que dans une épistémologie

perpétuant, le plus souvent à son insu, l'idéalisme du Sujet épistémique. Les sciences sociales s'éloignent ainsi des prétentions à un savoir globalisant au bénéfice du développement de savoirs locaux. Le naturalisme revendiqué en science s'est sans doute profilé comme rival d'un analogisme préalablement dominant, mais sans pouvoir l'évacuer pour autant. Des options discontinuistes et continuistes s'affrontent. Et l'hybride auquel nous aurions essentiellement à faire – ici et maintenant – relèverait de la coexistence d'une prétention naturaliste – continuité physicaliste et discontinuité de l'intériorité – et d'un schème préexistant, organisé par la discontinuité tant sur le plan physicaliste que sur celui de l'intériorité : l'analogisme, invité-surprise de la pensée rationnelle occidentale.

La pensée analogique

Il est donc passionnant de suivre encore Descola (2005) lorsqu'il expose que l'ontologie analogique affronte un monde inquiétant relevant d'un *vertige atomiste* (*Ibid.* : 358). L'accumulation de discontinuités est vue « comme un préalable logiquement nécessaire au vaste mouvement de recomposition destiné à contrecarrer les effets disjonctifs de l'atomisme originel » (*Ibid.* : 406). Des rapports de similitude et d'opposition sont dès lors institués pour permettre de s'orienter dans un monde sans frontières, et ils vont s'opérer *entre les relations* qu'entretiennent les choses plutôt qu'entre celles-ci. La pensée analogique va ainsi se traduire par des opérations de classement faisant appel à de grands regroupements organisés en paires de contraires, visant à réduire les singularités.

Comment cependant identifier les analogies fondatrices de nos opérations de classement, d'autant que de tels fondements restent masqués afin que les repères de nos actions et de nos jugements ne soient pas perpétuellement renvoyés à l'indécision ?

Douglas (1999) se propose d'explorer comment se produisent les *schémas d'interaction* qui caractérisent un groupe social, à partir d'un style de pensée, issu de sa vision du monde. Ces schémas sont, dans son optique comme dans celle de Berger et Luckman, des institutions. Celles-ci relèvent de deux sources : la première correspond à une règle conventionnelle de coordination. Cette règle ne peut cependant acquérir de solidité suffisante sans être doublée d'une convention de type cognitif, complémentaire et légitimante, qui fonctionne comme principe stabilisateur et relève de la naturalisation des classifications sociales : « il doit y avoir une analogie qui fonde la structure formelle d'un ensemble de relations sociales essentielles par référence avec le monde naturel ou supra-naturel, l'éternité ou n'importe quel champ qui ne soit pas déterminé socialement » (Douglas, 1999 : 68).

Descola (2005) donne l'exemple d'une opposition première, celle du chaud/froid, qui sert à certains peuples pour répartir les existants en deux classes : « du côté du chaud, le monde céleste, la lumière, le masculin, le chiffre 13, la vie, etc. ; du côté du froid […], le monde chtonien, l'obscurité, le féminin, le dessous, la faiblesse, l'eau, l'ocelot, la nuit, le chiffre 9, la mort… ». Ce qui importe ici, c'est de comprendre que l'assignation d'un élément du côté du chaud ou de celui du froid ne dépend bien sûr pas de sa température mais bien « des propriétés qui lui sont prêtées et des associations que sa situation et sa fonction suggèrent » (*Ibid.* : 380-381). Les qualités subjectives mobilisées sont l'objet d'une rupture oppositionnelle ignorant les gradations : le chaud et le froid ne relèvent donc pas d'indicateurs empiriques d'un état matériel. De ce fait, devenues abstraites, ces catégories sont mobilisées pour subsumer d'autres paires de contraires. Bourdieu (1980) met également en évidence combien ces rapports de similitude, tout à la fois cognitifs et évaluatifs, fonctionnent à l'état pratique et à des fins

pratiques « propres à leur imposer et à leur conférer une nécessité qui n'est pas celle de la logique » (*Ibid.* : 159).

Et Douglas (1999) mentionne l'exemple, parfaitement actuel dans le contexte occidental, de l'analogie entre la complémentarité de la main gauche et de la main droite et la complémentarité entre hommes et femmes. L'institution d'une similitude de rapport – gauche/droite et femme/homme – fonde ainsi, *en nature*, une distinction binaire et abstraite entre les sexes. Mais l'analogie fonde également un rapport social dans la mesure où l'analogie ne s'arrête pas là : la gauche est à la droite comme le féminin est au masculin *et* comme le peuple est au roi, précise Douglas. Le rapport social servant à légitimer la division sexuelle du travail instaure donc, de surcroît, une relation hiérarchique.

On sait la force de l'argument de la nature : les arguments s'opposant au *mariage pour tous*, par exemple, en sont pétris. On l'entend aussi dans l'accentuation de la différenciation entre hommes et femmes – « Les hommes viennent de Mars et les femmes de Vénus » –, par laquelle se rejoignent les appréhensions discontinuistes, tant en matière de physicalité qu'en matière d'intériorité. Cette différenciation contribue, par généralisation, à rendre abstraites les catégories polarisées. On oublie cependant parfois de considérer combien le fondement *en nature* de l'opposition prétend également un fondement *en raison* : le principe de complémentarité vient en effet doubler la différenciation en nature, œuvrant ainsi à la légitimation des rapports hiérarchiques entre hommes et femmes, ainsi qu'à celle des conduites dites féminines ou masculines, auxquelles se référer, en adéquation ou en transgression, dans l'organisation de nos vies quotidiennes.

Aux fondements en nature et en raison s'ajoute encore un fondement *émotionnel*. Autrement dit, les analogies mobilisées servent aussi à désigner les alliés et les ennemis ainsi que, ce faisant, les modalités de leurs actions : une « énergie morale » (Douglas, 1999 : 80) vient ainsi renforcer une légitimité déjà

fondée *en nature et en raison*. Le style de pensée qu'organisent les analogies fonde en effet un ordre social sur lequel repose une entente minimale concernant les modalités de l'agir. L'adéquation relève donc d'une participation à cette entente concernant un fonctionnement collectif institué, selon les conventions de coordination et les conventions cognitives légitimantes. La transgression, en revanche, implique l'évaluation du bien-fondé des conventions, évaluation qui s'ouvre sur le conflit et la pénalisation ou sur la discussion et la transaction. On pourrait proposer ici d'autres exemples, mais si nous suivons toujours celui des différenciations féminin/masculin, on renverra sans peine aux débats conflictuels concernant les approches genrées. Celles-ci remettent en effet en question les fondements analogiques d'un ordre moral qui s'affirme fondé en nature et en raison. Et elles fragilisent de ce fait l'ensemble des logiques évaluatives et pratiques relevant de cet ordre. Il en est évidemment de même pour les mouvements LGTBIQ qui, de la même manière, questionnent les frontières relatives à une bipartition des sexes et de la sexualité.

Il convient de souligner encore une fois que de tels débats ne relèvent pas uniquement d'une mise en cause des règles conventionnelles de coordination mais bien aussi des conventions cognitives qui appuient les premières. Ce qui est en jeu, c'est le style de pensée collectif – autrement dit, la prise en charge des questions de continuité/discontinuité – au plan physicaliste et à celui de l'intériorité. Ceci signifie-t-il que les catégorisations analogiques ne peuvent être amendées ? Il n'en est rien, et ceci pour deux raisons.

La première est relative à l'ordre qui s'appuie sur la pensée analogique. Les catégorisations organisées à partir de la complémentarité entre la main droite et la main gauche sont loin de ne porter que sur les rapports genrés. Les frontières masculin/féminin étant solidaires de l'ensemble des rapports hiérarchiques, répondre par l'affirmative

reviendrait à éradiquer le débat politique portant sur l'ensemble des hiérarchisations sociales. Les catégories hiérarchisées – parmi lesquelles figurent autant les rapports culture/nature, que les rapports civilisé/sauvage, urbain/rural, intellectuel/manuel, dirigeant/exécutant, etc., ou encore des oppositions comme celles entre raison et émotion, esprit et corps, public et intime, dur et mou (Schurmans, 2008 ; Despret, 2008) – ont la force que leur apporte leur fonctionnement en réseau. Ces oppositions catégorielles, en effet, forment des classes d'oppositions, qui se lisent également en vertical : la classe *masculin-culture-civilisé-intellectuel-dirigeant-raison-esprit-public-dur*, etc., se trouvant ainsi du même côté des oppositions, fait face à une classe oppositionnelle symétrique sur un plan logique, mais asymétrique en valeurs, en fonction même du raisonnement analogique qui a présidé à cette institution. Une telle grammaire de pensée, organisant les rapports sociaux, est « économique » en temps et en énergie parce qu'elle tend à évacuer de nombreux conflits sociaux, tel celui qui porte sur les inégalités de revenus, par exemple. Ceci ne signifie pas pour autant que la contradiction n'est pas présente. Les recherches féministes, par exemple, ont introduit la perspective du genre dans la recherche en sciences sociales, contribuant de ce fait à dénaturaliser l'opposition homme/femme. Et cette dénaturalisation se diffuse, en même temps qu'elle rencontre nombre d'oppositions, puisqu'une atteinte à l'un des piliers des catégories oppositionnelles contribue à en ébranler tout l'édifice.

La seconde raison est complémentaire : si les classifications analogiques rassurent, la logique qu'elles instaurent serait figée si elle n'était pas l'objet de contradictions. Ces contradictions viennent d'une part de la variabilité de l'assignation d'un élément du côté positivement évalué des associations ou du côté négativement évalué. Le regroupement *rationalité-progrès-changement*, par exemple, sera positivement évalué dans le cadre d'une valorisation de la

modernité mais négativement évalué dans celui de sa critique. Les systèmes de valorisations sont donc, comme l'indique cet exemple, profondément insérés dans le débat social et dans l'affrontement des argumentations lors de conflits. Les contradictions dont sont l'objet les classifications sont de ce fait amendables d'autant que, comme mentionné plus haut, les quatre ontologies mises en lumière sont potentiellement présentes en chacun d'entre nous. Nous l'avons mentionné plus haut, si Descola (2005) argumente pour une transition de l'analogisme au naturalisme, repérable dans l'histoire de la pensée scientifique, il a ajouté ensuite que, dans notre modernité occidentale, les différents schèmes de relations se trouvaient particulièrement combinés (Descola, 2007). Nous retrouvons ici le thème de la difficulté de l'intégration, dans des réseaux de représentations, d'informations nouvelles, susceptibles de générer une modification des représentations ou de transformer en profondeur des représentations déjà structurées. Mais nous retrouvons aussi l'idée, développée par Berger et Luckmann, du pouvoir instituant de la contradiction. Et nous retrouvons surtout la référence aux travaux de Boltanski et Thévenot (1991) sur la diversité des opérations de justification que développent les acteurs au cours des disputes qui les opposent, ainsi que sur les renouvellements qu'occasionne la confrontation (Boltanski et Chiapello, 1999).

Retenons donc ici que, si l'analogisme est épistémologiquement nécessaire à l'appréhension d'un monde fragmenté, il n'en reste pas moins que les dispositifs de classement, l'organisation des relations entre classes et les valorisations dont ces relations sont dotées, sont l'objet de critiques et de disputes. Ces classements, relations et valorisations se situent, de ce fait, au cœur de l'activité instituante et, ce faisant, au cœur des opérations de reproduction ou de changement. La coexistence d'ontologies plurielles dans le modèle occidental actuel est, en ce sens, un

terreau fertile pour les contradictions. Les relations analogiques entre catégories de classement ne reposent pas sur des rapports objectivables de similitude. La similitude entre objets rassemblés dans une même classe relève de critères dont la sélection et la pertinence sont discutables. Et la discussion concernant cette sélection et cette pertinence est articulée à un fonctionnement politique, économique, écologique, culturel et social – lui-même empreint de discussions et de revendications – auquel participent les pratiques de recherche.

Analogies et recherche

L'observation d'une transition inaboutie entre analogisme et naturalisme, ainsi que celle de la coexistence de schèmes différents à l'intérieur de nos modalités d'énonciation ou de nos habitudes de pensée, comme au cœur des travaux de recherche, n'est pas à lire sous un angle moral : inaboutissement et coexistence ne sont ni bien, ni mal. Sauf à être évalués, justement, à partir d'une pensée analogique qui situerait la rationalité de la « modernité » du côté positivement valorisé des oppositions… Nous l'avons vu plus haut, cette évaluation est bien présente dans les attributions qualitatives apportées aux différentes sciences (dures/molles, précises/imprécises, pures/appliquées…). Mais, nous l'avons vu également, cette logique est critiquable et amendable.

Dans cette optique critique, inaboutissement et coexistence de schèmes constituent le lieu privilégié de l'investigation sociologique, et en particulier de la sociologie de la connaissance. Trois lignes directrices complémentaires se présentent, pour accorder digne place à l'invité inattendu du projet naturaliste : l'étude de la pensée analogique[4], celle

[4] J'ai moi-même travaillé sur la pensée analogique : – dans l'étude des oppositions entre maladie et santé mentale, et notamment à propos de la présence de cette pensée dans la publicité portant sur les psychotropes

de l'infiltration de cette pensée dans les théories scientifiques et celle d'un renouvellement des ancrages épistémologiques, conceptuels et méthodologiques de l'activité de recherche.

En ce qui concerne la première piste, l'exemple des *gender studies* a été déjà mentionné. Caractérisées par la pluridisciplinarité, elles ont en effet pour objectif de décrypter les processus de légitimation – fondements en nature, raison et émotion – des différenciations entre masculin et féminin, ainsi que les valorisations inégales qui accompagnent celles-ci ; et d'analyser les articulations politiques et économiques des discriminations plurielles dans lesquelles s'insèrent ces différenciations et valorisations. Elles constituent ainsi un programme de recherche de grande ampleur, qui remet en cause les fondements de l'ensemble des discriminations, et elles participent donc clairement d'un projet politique qui inclut et dépasse l'opposition masculin/féminin. Parallèlement à ce programme, de nombreuses autres études ont porté sur la pensée analogique, en sociologie, linguistique, ethnologie. On pensera, par exemple, aux recherches de Bourdieu sur le sens pratique (1980), en relevant que l'auteur publiait, près de 20 ans plus tard, « La domination masculine » (1998) : sous l'angle de l'analogisme, la description ethnographique des travaux agricoles et celle de l'orientation de l'habitat sont solidaires de la répartition des tâches et de la différenciation des sexes. La perspective de Bourdieu aborde en effet, tout à la fois, l'historicité des systèmes de classement, leurs articulations avec les structures sociales, l'opacité dont leur construction est l'objet et leur force reproductrice. Bourdieu souligne aussi combien, quand il prend pour objet les systèmes de classement, l'ethnographe se trouve confronté à leur surplus de sens et leur plasticité en même temps qu'au dévoilement de leurs failles : « L'analyse la plus rigoureuse ne peut manifester toute la cohérence

(Schurmans, 1990) ; – dans l'étude de l'articulation entre la symbolique du feu et le contrôle des alliances (Schurmans, 1997 ; 2010).

possible des produits du sens pratique qu'en faisant surgir du même coup les limites de cette cohérence […] » (*Ibid.* : 347). Pour autant, Bourdieu n'a pas développé l'infiltration de l'analogisme dans les opérations de classement opérées dans les sciences sociales.

La deuxième ligne directrice orientant la recherche porte sur cette infiltration, c'est-à-dire sur la présence incontrôlée de la pensée analogique dans une perspective de recherche qui prône une scientificité fondée sur la rupture épistémologique. La question de la perméabilité des frontières entre recherche scientifique et vie quotidienne est centrale dans une telle perspective. La différence entre une classification scientifique et une classification proprement sociale, en effet, est en jeu. Pour Douglas (1999), la capacité d'une communauté scientifique à s'affranchir des analogies qui circulent dans son environnement dépendrait de son isolement. Il s'agit bien là d'un idéal de rupture épistémologique, impliquant l'usage et la production de schémas conceptuels spécifiques, étrangers à la conceptualisation externe. On connaît les critiques qui ont été faites concernant cet idéal d'indépendance (*i.a.* Apel, 2002 ; Latour, 1991), tant sur le plan des postures épistémologiques que sur celui des méthodologies adoptées, du choix des objets d'investigation ou de la communication des résultats.

Si rupture épistémologique il y a, celle-ci porterait plutôt sur l'impératif de rupture entre la sphère scientifique et son environnement : une rupture avec l'idéal de rupture ! Latour, en particulier, insiste sur l'articulation entre les champs scientifique, économique, technique, artistique et politique. Pour lui, en effet, le discours de la modernité – impliquant la rupture épistémologique – comme celui de la post-modernité – caractérisé par le relativisme – n'ont pu rendre compte de la complexité des objets. L'auteur propose les notions d'*acteur-réseau*, de *quasi-objet* et de *quasi-sujet* pour insister sur le fait que les objets ne sont pas des moyens mais

des médiateurs, au même titre que tous les autres actants. Renversant la célèbre formule de Durkheim, Latour considère qu'il faut traiter les choses – quasi-objets et quasi-sujets – comme des faits sociaux. Et qu'il s'agit, ce faisant, de « remplacer les deux illusions symétriques de l'interaction et de la société par l'échange de propriétés entre les acteurs humains et non-humains » (Latour, 2007 : 56). La vision du monde ainsi proposée est celle d'un composé d'humains et d'hybrides formant des acteurs-réseaux aux connexions multiples et changeantes. Composé qui ne peut donc être découpé et qu'il n'est pas possible d'isoler. Continuiste, cette option dévoile et dénonce le dualisme nature/culture, issu d'une modernité illusoire qui prétendait l'éradiquer. Et elle s'oppose à ce que prône ce dualisme : une séparation des humains et des non-humains dans des régions ontologiques parfaitement étanches. Il s'agit ainsi parallèlement, pour Latour, de protéger le pluralisme ontologique contre son écrasement par la distinction entre Sujet épistémique et Objet de la connaissance.

Malgré la mise en cause de la rupture épistémologique et le revirement complet de perspective proposé par Latour, l'infiltration des oppositions liées à l'analogisme et celle des valorisations différentielles qui leur sont accrochées est permanente, et ceci constitue un large programme d'investigation et de vigilance. Cette infiltration a déjà été illustrée par les qualités qui hiérarchisent les disciplines. Ou par celles qu'a proposées Baumann en différenciant sociétés solides et sociétés liquides. L'utilisation des modalités de variables explicatives, tels le sexe, l'âge ou les milieux sociaux, est un autre exemple de l'irruption d'une pensée oppositionnelle, essentiellement binaire, fonctionnant très souvent comme un automatisme de la pensée. Sans la précaution d'une analyse des variations intragroupales et des écarts-types, un tel automatisme contribue à produire de faux objets neutres, qui confortent des différenciations posées *a priori* comme signifiantes. Les méthodologies

classificatoires – telles les analyses par composantes ou les analyses par prototypes –, issues des démarches taxinomiques en sciences naturelles, se sont répandues dans les sciences sociales sans qu'en soient maîtrisées les logiques sous-jacentes de polarisation et d'exclusion. Sans que soit appréciée la différence des qualités saillantes au sein d'une discipline et au sein d'une autre. Sans que soient envisagées les transformations de cette saillance, en fonction de celles des cadrages théoriques. Les enjeux du constat selon lequel « la ressemblance n'est pas une qualité qui peut être reconnue aux choses elles-mêmes » mais qu'elle est « conférée à des éléments pris dans un schéma cohérent » (Douglas, 1999 : 77) échappent très largement à l'analyse critique des classifications scientifiques.

Une telle mise en cause des repères habituels de la recherche – mise en cause à laquelle participe cette contribution – s'ouvre sur la troisième ligne de force qui organise l'activité de recherche : celle d'un renouvellement des manières de penser et de faire qui prenne acte de l'inaboutissement du naturalisme. Ne pas en tirer les conséquences mènerait à se voiler la face au profit de pratiques scientistes reproduisant l'illusion. Le renouvellement est donc au départ de toute activité de recherche qui ne s'enferme pas dans le mirage d'un monde clos. La multiplicité des ontologies, qui fondent les catégorisations et les relations entre catégories, dans la pensée pratique comme dans l'activité de recherche, sous-tend en effet les façons multiples de percevoir, de problématiser et de communiquer.

Cette piste porte dès lors à repenser la pratique scientifique et à revisiter pas à pas chacun de ses repères. Elle implique une inventivité, issue du renouvellement de la sémantique habituelle de la recherche. On peut donner ici l'exemple des travaux déjà cités de Boltanski et de Thévenot. Leur renouvellement de perspective s'exprime notamment

par l'abandon des concepts de normes et de valeurs, de cultures et de collectifs, abandon impliquant celui de l'épistémologie holiste qui s'y trouve associée et qui se focalise sur la domination au détriment de la coordination. Cela se traduit chez Thévenot (2006) par la proposition d'identifier des pouvoirs de coordination avec soi-même et avec autrui, relatifs à des régimes d'engagement différents. Et chez Boltanski et Thévenot (1991), par l'examen des compétences ordinaires que mettent en œuvre les acteurs pour évaluer les situations qu'ils rencontrent, se positionner et pouvoir s'engager, selon des modalités argumentatives différentes, dans la résolution de controverses et de conflits.

Les travaux successifs du Comité de recherche en sociologie de la connaissance ont également porté sur le renouvellement de la conception et de l'organisation de la recherche (Farrugia, 2006, 2010 ; Schurmans, 2008, 2010, 2014 ; Charmillot, Dayer, Farrugia & Schurmans, 2008). Il s'agit de contribuer à l'identification de ce que nous avons appelé un « troisième espace » de pensée et d'action, radicalement distinct tant du monisme naturaliste que du dualisme relativiste. Le travail porte sur la façon dont on peut concevoir l'élaboration et la proposition d'une connaissance, autant que sur celle dont on mène une enquête et dont on la partage et la met en discussion. Il implique de quitter une terminologie d'usage en matière d'épistémologie, de théorisation, de méthode, de critères de validité et de restitution. Et ce travail bouscule donc les façons d'agir et d'évaluer, issues des socialisations qui sont les nôtres en matière de recherche (Schurmans, 2010). Il exige de se confronter aux conceptions scientistes, au risque d'être suspecté de manque de scientificité ou accusé de relativisme…

J'ai tenté, pour ma part, de penser autrement le rapport *Sujet épistémique/Objet de la connaissance*, en proposant une schématisation *ternaire et interactionniste* (Schurmans, 2014). Il ne s'agit pas seulement, comme l'avait fait Moscovici (1984),

de substituer à la relation à deux termes (Objet/Sujet) une lecture *ternaire* des faits et des relations (Objet/Sujet/Autrui) et d'engager ainsi une optique qui « surmontant la dichotomie 'sujet/objet' parcourt une gamme de médiations opérées par la relation fondamentale à autrui » (*Ibid.* : 10). Il s'agit d'aller plus loin dans l'élucidation du contexte communicationnel dans lequel s'insère tout procès de connaissance. La dynamique entre *ego* – instance singulière ou collective de recherche –, l'énigme à résoudre et le contexte communicationnel est essentielle. Mais elle ne peut être abordée si l'interchangeabilité des termes n'est pas appréhendée : les instances *objet, sujet et autrui* sont interchangeables, en ce que *je* suis également, tout à la fois, un *autrui* et un *objet* de connaissance, pour moi-même, pour autrui et pour l'objet.

Genard et Roca i Escoda (2014) sont allés dans le même sens en cherchant à dépasser le dualisme entre une posture explicative-objectivante et une posture compréhensive-participante. Référant en effet à la grammaire des pronoms personnels – *je, tu, il* –, mobilisée et expérimentée dans la conversation ordinaire, ils montrent combien la prise en compte des dimensions *performative, illocutionnaire et référentielle*, présentes avec des accentuations différentes dans tout énoncé – scientifique ou non –, permet de dépasser le dualisme épistémologique. Articulant exigence de vérité au niveau de la dimension référentielle, exigence de respect au niveau de la dimension illocutionnaire et exigence de responsabilité au niveau de la dimension performative, ces auteurs rejoignent l'effort de Latour lorsqu'il cherche à identifier les *modes d'existence* – définis à la fois comme modes d'énonciation et types de véridiction. Pour Latour, en effet, il s'agit de *parler simultanément* des modes d'existence – « façons multiples mais pas indéfinies dont on peut dire l'être » (Fossier et Gardella, 2006 : 2) –, des êtres et de l'articulation entre les êtres et les modes d'existence.

Le revirement épistémologique esquissé entraîne à l'évidence un revirement concernant l'engagement en recherche. Pour Genard et Roca i Escoda (2014), ce revirement s'ouvre sur la difficulté d'identifier, assumer, négocier, tenir et légitimer une posture propre – celle de chercheur – qui soit en même temps engagée et distanciée. Cette difficulté est aussi celle de Piron (2014), par exemple, lorsqu'elle affirme qu'aucune action individuelle bienveillante de la part des chercheurs, aucun rapport interpersonnel harmonieux ne peut effacer l'inégalité structurelle relative aux rapports entre scientifiques et grand public ou publics locaux. Référant à Jacotot, Piron propose la notion de justice cognitive, inséparable d'une subversion du pouvoir de véridiction revendiqué par le modèle scientifique. Et elle suggère de repenser le rapport entre les chercheurs professionnels et les utilisateurs des produits de la recherche, en termes de rapport fiduciaire. Dans cette perspective, le modèle hégémonique et véridictionnel du savoir savant serait remplacé par la reconnaissance des valeurs respectives propres aux différents modes savoirs ; et la figure dominante de l'expert, par celle du *fiduciaire* auquel les informateurs confient savoirs et énigmes, en vue d'un problème spécifique à résoudre. Pragmatiquement, cette notion de rapport fiduciaire s'ouvre sur une réflexion sur les manières de rendre compte.

Latour aborde les mêmes questions – celles de l'inégalité structurelle et des manières de rendre compte – en termes de recherche de symétrie. Et c'est à Stengers (1997) qu'il réfère, en proposant la notion *d'anthropologie diplomatique* pour désigner « une anthropologie capable : *a)* « d'encaisser » à la fois le double choc du multinaturalisme et du multiculturalisme en abandonnant *b)* aussi bien la notion de nature que celle de culture sans pour autant *c)* perdre le projet d'unification qui faisait partie de la notion de nature ainsi que l'engagement dans l'habitat humain qui faisait partie de la notion de culture » (Latour, 2003 : 9). Et c'est la

figure du *diplomate* qu'il propose, en référant encore à Stengers. Cette figure est, selon Stengers, à la fois plus ancienne et plus avancée que celle du savant. Le diplomate partage avec ce dernier le *logos* et l'entregent mais il s'en différencie par le fait de répartir différemment l'unité et la multiplicité. Dans le cadre de la première anthropologie, le savant « pouvait respecter la multiplicité parce qu'il savait de science sûre et sans débat ce qu'il en était de l'unité » (Latour, 2003 : 9). Pour rendre compte de la matière du débat, c'est-à-dire des manières de mettre en œuvre *logos* et entregent dans une transaction égalitaire, Latour développe les différents modes d'existence – modes d'énonciation et types de véridiction – mentionnés plus haut. Ses propositions rejoignent ainsi la réflexion portée sur les manières de rendre compte, reformulées en manières de s'accorder sur les façons multiples dont on peut dire l'être, et de s'ajuster.

Conclusion

Une constante anthropologique – la nécessité psychogénétique et sociogénétique de distinctions fondamentales – nous a fait aborder la différenciation des réponses à cette nécessité. Nous avons alors adopté les ontologies idéal-typiques identifiées par Descola (2005) pour rendre compte de cette différenciation. Et nous nous sommes concentrés sur deux de ces ontologies : le naturalisme et l'analogisme.

Nous avons suivi encore Descola, en ce qu'il propose de lire le passage de la Renaissance à la Modernité sous l'angle d'une transition entre analogisme et naturalisme, propice aux découvertes scientifiques et à la formalisation de l'ambition scientifique. Mais nous avons aussitôt interrogé cette transition. L'ambition scientifique s'est certes fondée sur l'affirmation d'une continuité entre les existants, basée sur l'évolutionnisme darwinien, et sur une discontinuité des intériorités inter-espèces. Mais elle a aussi prôné la figure abstraite du Sujet épistémique, ne pouvant s'incarner que dans l'humain. Et elle n'a, de ce fait, pas articulé

discontinuité des intériorités et continuité physicaliste. Une discontinuité entre les existants sur le plan physicaliste et sur celui de l'intériorité, caractéristique de l'ontologie analogique, s'est ainsi réintroduite, à demi-mots, au cours des débats entre sciences de la nature et sciences de la culture, notamment en s'adossant au dualisme. Le projet unificateur de la Science s'est trouvé fragmenté par un discours de plus en plus audible sur la différenciation des cultures, des personnalités ou des visions du monde. Cette fragmentation s'est exprimée par un relativisme qui s'est diffusé dans l'ensemble des sciences sociales, en même temps que par une hiérarchisation des disciplines scientifiques.

Nous avons alors proposé l'idée selon laquelle la transition des ontologies n'était pas aboutie. La possibilité, pour le naturalisme scientifique, de finaliser sa transition, de s'affirmer et de se diffuser est mise en cause. Les raisonnements hybrides colonisent les débats scientifiques, à propos des échanges et emprunts entre disciplines, des façons dont celles-ci se comparent, se différencient et se qualifient, des objets et méthodes qu'elles revendiquent. Les hybrides sont aussi particulièrement présents dans les raisonnements que chacun de nous met en œuvre dans la vie quotidienne : ceux-ci juxtaposent, de façon imprécise et changeante, des logiques de continuité ou de discontinuité qui orientent différemment argumentations et actions, selon les situations et les contradictions rencontrées. La notion d'hybrides ainsi que le constat de la variabilité des références aux principes qui organisent le naturalisme et l'analogisme, au sein des discours savants comme des discours quotidiens, nous a fait poser l'hypothèse d'une antonymie entre les systèmes de représentation sur lesquels s'appuient les modèles initialement présentés comme successifs, ceux de l'analogisme et du naturalisme.

L'examen de la pensée analogique a alors retenu toute notre attention. Nous l'avons présentée comme l'invité-

surprise d'une modernité qui croyait l'avoir refoulée. Face à l'indécision du principe de continuité physicaliste, l'analogisme est en effet particulièrement sollicité, en ce qu'il répond à l'inquiétude d'un monde sans frontières, atomisé. L'analogisme se caractérise par l'institution de rapports de similitude portant sur les relations qu'entretiennent les choses, plutôt que sur les choses elles-mêmes.

Sur cette base, nous avons cherché, à l'aide d'exemples, à illustrer ce mode de pensée. Nous avons vu combien, transgressant les frontières – prônées par le rationalisme – entre discours savants et discours quotidiens, l'analogisme différenciait, classait et catégorisait d'une façon très particulière. Des qualités subjectives, tels le chaud et le froid, sont coupées de la notion de gradation et sont l'objet d'une discontinuité qualitative. Ne fonctionnant plus comme indicateurs empiriques, de telles qualités deviennent abstraites et subsument d'autres oppositions binaires. Les classements ainsi proposés constituent des catégories qui associent des qualités sensibles et morales ainsi que des objets matériels et abstraits, formant une table d'orientation pour l'action et l'évaluation. Par cette association de qualités et d'objets, les systèmes analogiques sont solidaires des hiérarchisations qui organisent les rapports sociaux. De telles hiérarchisations masquent leur arbitraire, par le fait de mobiliser des contrastes qui prétendent à un fondement en nature, en raison et en émotion. Garantes d'un ordre social, elles sont cependant tributaires des critiques, contradictions et revendications qui portent sur ces rapports et sur cet arbitraire.

Au terme des développements de cette contribution, c'est bien l'affirmation de Latour (1999) que nous rencontrons : « nous n'avons jamais été modernes », dans le sens où le projet scientifique, moniste et rationaliste, n'a pas abouti. C'est sur les conséquences de ce constat – conséquences portant sur l'exercice du métier de chercheur – qu'il convient

de s'engager. Les trois lignes de force proposées pour repenser cet exercice sont solidaires : c'est en étudiant la pensée analogique qu'il est possible de l'identifier lorsqu'elle s'infiltre de manière non réflexive dans les classements et qu'elle importe ses hiérarchisations dans l'apparente neutralité des catégorisations. Et c'est sur la non-répétition de l'illusion que s'ouvre cette réflexivité critique : un renouvellement épistémologique, théorique, conceptuel et méthodologique s'impose. Une telle perspective est exigeante et effrayante dans la mesure où elle nous coupe des balises éprouvées qui encadrent les pratiques de habituelles de la recherche. Elle est cependant déjà largement dessinée, comme en ont témoigné les exemples apportés. Il s'agit donc, pour poursuivre le métier, de ne pas céder à la figure de l'expert, aux commandes publiques et à l'ingénierie sociale, et d'aller vers le double conseil de Latour, inspiré par Dewey (in : Fossier et Gardella, 2006) : la tâche des producteurs de savoir est de *rafraîchir* suffisamment rapidement l'exploration du collectif par le collectif, et de représenter les problèmes, à la manière du diplomate, en utilisant les instruments à la fois scientifiques, artistiques et politiques dont nous disposons.

Bibliographie

Abric J-C, *L'approche structurale des représentations sociales : développements récents*. Paris, PUF, 2001.

Apel K O, *Expliquer-comprendre. La controverse centrale des sciences humaines*. Paris, Cerf, 2002.

Balandier G, « Préface ». *In* Douglas M., *Comment pensent les institutions*, Paris, La Découverte/MAUSS, 1999.

Bauman Z, *L'Amour liquide, De la fragilité des liens entre les hommes*, Arles, Ed. du Rouergue, 2004.

Berger P & Luckmann T, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989 (1967).

Boltanski L & Thévenot L, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991

Boltanski L & Chiapello E, *Le nouvel esprit du capitalisme,* Paris : Gallimard, 1999.

Bourdieu P, *Le sens pratique*, Paris, Les éditions de Minuit, 1980.

Bourdieu P, *La Domination masculine,* Paris, Seuil, 1998.

Charmillot M, Dayer C & Schurmans M-N (éd.), *Connaissance et émancipation. Dualismes, tensions, politique*, Paris, Harmattan, 2008.

Charmillot M, Dayer C, Farrugia F & Schurmans M-N (éd.), *Émotions et sentiments : une construction sociale. Approches théoriques et rapports aux terrains,* Paris, Harmattan, 2008.

Dayer C, Schurmans M-N & Charmillot M (éd.), *La restitution des savoirs : un impensé des sciences sociales ?* Paris, Harmattan, 2014.

Descola P, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

Descola P, « À propos de Par-delà nature et culture », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 12/2007. [en ligne : traces.revues.org/229].

Despret V, « Ethnopsychologie des contradictions ». *In* Charmillot M, Dayer C & Schurmans M-N., *Connaissance et émancipation. Dualismes, tensions, politique*, Paris, L'Harmattan, 2008.

Douglas M, *Comment pensent les institutions*, Paris, La Découverte/MAUSS, 1999.

Farrugia F, *L'interprétation sociologique*, Paris, L'Harmattan, 2006.

Farrugia F (dir.). « Émotions et sentiments, réalité et fiction. » ? *SociologieS* : Dossiers 2010 [en ligne : sociologies.revues.org/index3157.

Foucault M, *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1990 (1966).

Fossier A & Gardella E, « Entretien avec Bruno Latour », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 2006. [en ligne : traces.revues.org/158].

Guimelli C, *La pensée sociale*, Paris, PUF, 1999.

Guimelli C & Rouquette M-L, « Étude structurale de la relation d'antonymie entre deux objets de représentation sociale : la sécurité vs l'insécurité ». *Psychologie et Société*, 7, 71-87, 2004.

Jaulin R, *Gens de soi, gens de l'autre. Esquisse d'une théorie descriptive*, Paris, 10/18, 1974.

Kardiner A, *The individual and his society : the psychodynamica of primitive social organization*, New York, Columbia University Press, 1939.

Klein M, *Les racines infantiles du monde adulte*. 1959, [en ligne : psycha.ru/fr/klein/1959/racines_infant.html#ftn0]

Latour B, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique,* Paris, La Découverte, 1999.

Latour B « Le rappel de la modernité – approches anthropologiques. », Conférence dans le séminaire Descola au Collège de France, 26-11-2003. [en ligne : www. ethnographiques.org/documents/article/ArLatour.html].

Latour B, « Une sociologie sans objet. Remarques sur l'interobjectivité », *In* Debary O, Turgeon L, (dir.) *Objets et mémoires*, Québec, Université de Laval/MSH-Presses de l'Université Laval, 2007, pp.38-57.

Levi-Strauss C, « Retours en arrière », *Les Temps Modernes*, 598, mars-avril, 1998, pp. 66-77.

Lyotard J-F, *La condition postmoderne,* Paris, Les éditions de Minuit, 1979.

Moscovici S, « Introduction. Le domaine de la psychologie sociale » *In* Moscovici S (dir.), *Psychologie sociale*, Paris, PUF, 1984.

Paris R, « Les arbres sentent-ils et communiquent-ils ? » *Matière et évolution*, 2014. [en ligne : matierevolution.org]

Poirier J (dir.), *Ethnologie générale*, Paris, La Pléiade, 1968.

Pianelli C, Abric J-C & Saad F « Rôle des représentations sociales préexistantes dans les processus d'ancrage et de structuration d'une nouvelle représentation », *Les Cahiers Internationaux de Psychologie sociale*, 2/2010, pp. 241-274.

Schurmans M-N, *Maladie mentale et sens commun. Une étude de sociologie de la connaissance*, Paris, Ed. Delachaux et Niestlé, 1990.

Schurmans M-N & Dominicé L, *Le coup de foudre amoureux. Essai de sociologie compréhensive*, Paris, PUF, 1997.

Schurmans M-N, *Expliquer, interpréter, comprendre. Le paysage épistémologique des sciences sociales*, Genève, Université de Genève, coll. Carnets des sciences de l'éducation, 2006.

Schurmans M-N, « Comprendre la construction de la connaissance », In Farrugia F (éd.), *L'interprétation sociologique*, Paris, L'Harmattan, 2006.

Schurmans M-N, « Respect et émancipation. À propos de la construction d'une démarche de recherche » *In* Charmillot M, Dayer C & Schurmans M-N (éd.), *Connaissance et émancipation. Dualismes, tensions, politique*, Paris, Harmattan, 2008, pp. 81-98.

Schurmans M-N, « D'amour et de feu. Enjeux anthropologiques, dimensions socio-historiques et situées de l'interaction sociale » *SociologieS*, Dossier *Émotions et sentiments, réalité et fiction*. 2010.

Schurmans M-N, « La socialisation professionnelle du sociologue. Conformismes et renouvellements », *In*. Payet J-P, Rostaing C & Giuliani F (dir.), *Nous sommes tous des acteurs faibles. L'enquête sociologique à l'épreuve*, Rennes, PUR, 2010.

Schurmans M-N, « Restitution et épistémologie », *SociologieS,* Dossier : La restitution des savoirs, 2014. [en ligne : sociologies.revues.org/4716].

Schurmans M-N & Farrugia F. (2008). « Avant-Propos » *In* Charmillot M, Dayer C, Farrugia F & Schurmans M-N (éd.),

Émotions et sentiments : une construction sociale. Approches théoriques et rapports aux terrains, Paris, L'Harmattan, 2008, pp. 11-21.

Stengers I, *Cosmopolitiques – Tome 7 : Pour en finir avec la tolérance*, Paris, La Découverte-Les empêcheurs de penser en rond, 1997.

Thévenot L, *L'action au pluriel. Sociologie des régimes d'engagement*, Paris, La Découverte, 2006.

Vallois H-V, « Anthropologie physique », *In* Poirier J., *Ethnologie générale*, Paris, Gallimard/La Pléiade, 1968.

CHAPITRE VIII

Une épistémologie génétique de la catégorisation et de la classification. Histoire d'une affinité transcendantale

Francis FARRUGIA

Nam aliud est circulus, aliud idea circuli ; idea enim circuli non est aliquid, habens peripheriam et centrum, uti circulus, nec idea corporis est ipsum corpus.

Spinoza[1]

L'histoire des catégories et des classifications est une histoire comparée des visions du monde en acte selon les époques et les sociétés. Les catégories sont des productions sociétales théorico-pratiques qui déterminent une appréhension de la réalité et un mode d'existence dont elles sont en même temps l'émanation, en vertu d'un processus historico-logique de co-construction circulaire. Elles sont à ce titre les objets privilégiés d'une socio-anthropologie de la connaissance et des valeurs, attentive à leurs fonctions, à leur variabilité et à leur relativité. Le chercheur en sciences sociales se doit alors de catégoriser les modes de

[1] Je traduis : « En effet, autre est le cercle, autre l'idée du cercle ; car l'idée du cercle n'est pas quelque chose qui ait une circonférence et un centre, comme le cercle, pas plus que l'idée du corps n'est le corps lui-même. » Korzybski ne dit rien de plus dans sa célèbre formule « A map is not the territory » (Une carte n'est pas le territoire.) Recatégoriser c'est souvent faire du neuf avec de l'ancien, de l'oublié ou du méconnu. À l'inverse une catégorisation nouvelle ouvre à de nouveaux mondes, à des territoires inexplorés, jusque-là inaperçus. Forger une catégorie, c'est inventer un œil nouveau pour de nouvelles choses.

catégorisation ordinaires pratiqués par les acteurs sociaux. À un étage supérieur à cette recension, et à la théorisation et à l'interprétation de ces catégorisations ordinaires, l'épistémologue se doit de faire œuvre *théorétique* en *catégorisant et en classifiant les modes de catégorisation savants* mis en œuvre par les chercheurs lorsqu'ils tentent de comprendre ces diverses constructions et appréhensions quotidiennes de la réalité de premier degré, leurs présupposés et leurs implications ; leurs significations anthropologiques. Théoriser les théorisations cela relève de ce qui se nomme *une théorétique*, stade ultime de toute catégorisation.

L'épistémologie génétique mise en place dans cet écrit n'est pas exclusive, mais se trouve tout à l'inverse transcendantalement fondatrice d'une analyse empirique des catégorisations et classifications en acte dans telle ou telle société ou communauté, à tel moment de l'histoire. Cette épistémologie est donc *propédeutique à une pragmatique et à une praxéologie des catégories*, qui ne peuvent en aucun cas se dispenser d'une théorie de leur pratique empirique. Réfléchir sur les catégories, c'est *penser la pensée*, c'est réfléchir sur les formes de la connaissance, sur le langage et la grammaire, sur le rapport existant entre les mots et les choses, entre la pensée et le réel, entre l'homme et le monde ; c'est donc réfléchir la méthodologie, comprise comme une médiation toujours déjà investie d'une épistémologie à expliciter. Comprendre la nature et la fonction des catégories, c'est comprendre un rapport, un mode de relation de l'esprit au monde relevant de l'acte fondamental de mise en ordre du réel.

Les catégories sont perpétuellement à l'œuvre dans la connaissance ordinaire comme dans la connaissance savante. Elles permettent de parler le monde, parce qu'elles permettent de le voir, et de *le voir comme il est parlé*. Étant d'étoffe langagière, et plus précisément grammaticale, elles structurent notre rapport au perçu et au senti, modèlent nos

formes de conscience, déterminent un mode d'appréhension partagé – ou non – de la réalité, et contribuent ce faisant au maintien ou à la destruction du lien sociétal. Catégoriser c'est vivre selon certaines modalités. S'entendre, c'est parler le même langage et ce faisant percevoir la même réalité. Dans le registre non plus synchronique mais diachronique, les catégories fabriquent l'Histoire et notre lecture de l'Histoire, mais ont elles-mêmes une histoire qui les a fabriquées et qui les fabrique toujours, dont elles tirent leur contenu de signification et leur opérationnalité. L'analytique des catégories est en conséquence une *analytique sociale*, et l'épistémologie des catégories est une entrée vers une *morphologie sociale* d'une nature particulière s'attachant à comprendre des formations mentales et narratives matérialisées dans les pratiques et les institutions. L'analytique des catégories est une morphologie sociale ouvrant accès à des faits « qui sont en réalité des facteurs de psychologie collective, mal aperçus jusqu'ici[2]… » (Halbwachs, 1938 : 5).

Mais qu'est-ce donc qu'une catégorie *maintenant pour nous* ? Comment peut-on la définir ? Comment catégorisons-nous actuellement la catégorie ? Je dirai qu'elle est une forme mentale, une « sténographie intellectuelle » dirait Schütz, une structure intellective structurante du réel, une entité logique

[2] « Le sociologue allemand Simmel, étudiant "les formes sociales" en donnait comme exemples "la Chambre des lords, la Compagnie des Indes, la monarchie héréditaire, les bureaux, les églises". Toute institution collective est en effet une forme imposée à la vie commune : cadres religieux, politiques, économiques. » (*Ibid.* : 8).
« En tout cas, la morphologie sociale, comme la sociologie, porte avant tout sur des représentations collectives. Si nous fixons notre attention sur ces formes matérielles, c'est afin de découvrir, derrière elles, toute une partie de la psychologie collective. Car la société s'insère dans le monde matériel, et la pensée du groupe trouve, dans les représentations qui lui viennent de ces conditions spatiales, un principe de régularité et de stabilité, tout comme la pensée individuelle a besoin de percevoir le corps et l'espace pour se maintenir en équilibre. » (*Ibid. :* 13).

discriminante à fonction cognitive permettant toutes les opérations de subsomption du divers donné dans l'expérience sous l'unité d'une règle ; que cette expérience soit interne ou externe (mais en dernier lieu toujours interne, étant toujours subjectivée). « Nous le savons, le système des principes de l'entendement pur est ordonné et divisé suivant l'ordre et la division de la table des catégories. Les catégories jaillissent de l'essence de l'action même de l'entendement ; ce sont des représentations d'unité, qui servent de règles à la liaison en forme de jugement, c'est-à-dire à la détermination du divers rencontré dans l'objet » (Heidegger, 1971 : 242).

Dans le registre épistémologique qui pense les assises catégorielles des théories sociologiques, nous pouvons fractalement subsumer le divers sous l'unité d'une règle et faire œuvre de catégorisation théorétique. Je dirai alors que ces diverses *subsomptions*[3] par lesquelles nous connaissons et comprenons sont diversement nommées selon les sociologues et anthropologues qui les mettent en œuvre et les théorisent dans leurs œuvres : *classifications* chez Mauss, Durkheim et Lévi-Strauss, *idéaltypisations* chez Weber, *formisations* chez Simmel, *typicalité* et *typifications* chez Husserl, Schütz, Berger et Luckmann, *catégorèmes* chez Bourdieu, etc. Cette notion *générique* de catégorie – relevant elle-même fractalement de ce qu'elle institue – recouvre donc une pluralité d'*espèces*. Il existe en effet *des* catégories, permettant de rationaliser, d'unifier de subsumer et d'ordonner des univers multiples : empiriques, abstraits, réels, imaginaires, virtuels, selon des modalités plurielles : temporelles, spatiales, causales, substantielles, quantitatives, relationnelles, qualitatives, éthiques, esthétiques, politiques, sociales, scientifiques, etc.

[3] « Penser conceptuellement, ce n'est pas simplement isoler et grouper ensemble les caractères communs à un certain nombre d'objets ; c'est subsumer le variable sous le permanent, l'individuel sous le social. » (Durkheim, 1990 : 626-627).

Une archéologie herméneutique du *logos* originaire et de son affinité ontologique.

Pour comprendre ce que la catégorie est pour nous Modernes, il convient, selon une formule de Boas, de comprendre « comment les choses en sont venues à être ce qu'elles sont. » Je ne fais ici que m'inscrire dans une ligne herméneutique qui est aussi celle de Durkheim, exprimée dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* : « Toutes les fois qu'on entreprend d'expliquer une chose humaine, prise à un moment déterminé du temps […] il faut commencer par remonter jusqu'à sa forme la plus primitive et la plus simple, chercher à rendre compte des caractères par lesquels elle se définit à cette période de son existence, puis faire voir comment elle s'est peu à peu développée et compliquée, comment elle est devenue ce qu'elle est au moment considéré » (Durkheim, 1990 : 4) Une telle conception évolutionniste n'est pas pour autant nécessairement à comprendre comme relevant d'une conception positiviste à la manière de Comte, mais plutôt à la manière généalogique de Nietzsche, ou archéologique de Foucault. Le passé, en ce cas, bien que dépassé, n'est pas pour autant discrédité et annulé, mais à l'inverse valorisé, dans la mesure où il est éclairant du présent dont il est potentiellement porteur. Et si l'initial nous permet de comprendre l'actuel, c'est aussi parce que nous sommes parvenus à la forme développée qui enveloppe l'initial dans un mouvement rétrograde du sens sans lequel il n'apparaîtrait pas comme tel. Comme l'énonce Hegel, « L'oiseau de Minerve ne s'envole qu'à la tombée de la nuit. » Si le commencement éclaire la fin, c'est que la fin réinterprète le commencement comme éclairant de cette fin[4]. Il convient donc de produire une *archéologie herméneutique* de *cette catégorie de catégorie,* de faire retour au passé inaugural de la

[4] « Toute historisation calcule l'a-venir à partir des images du passé que lui définit le présent. » (Heidegger, 1980 : 393).

notion qui habite encore son sens présent et en partie l'explique[5]. Il est donc nécessaire – dit en termes foucaldiens – de procéder à une brève *archéologie du savoir* qui nous permettra d'éclairer le rapport existant entre *les mots et les choses*, puisque c'est bien de ce rapport qu'il s'agit fondamentalement dans toute catégorisation et classification.

Revenons donc aux Grecs, puisque c'est bien en Grèce, aux alentours du V^e^ siècle avant Jésus-Christ, que cette histoire logique, épistémologique et ontologique s'initie avec les commencements platoniciens de la philosophie, donc de la pensée prenant conscience de soi. « Dans notre monde occidental, c'est avec les grands penseurs de la Grèce qu'elle a pris, pour la première fois, une claire conscience d'elle-même et des conséquences qu'elle implique » (Durkheim, 1990 : 623). Essayons alors de retrouver le *logos* originaire du parler grec ancien comme parler-vrai-signifiant dans son cadre de référence. Toutefois, « il ne suffit pas d'échanger les mots grecs contre d'autres mots d'autres langues, même bien

[5] On peut de la sorte initier ce que Bourdieu nomme « l'inventaire, la recollection des catégorèmes, visant à essayer de construire l'espace des catégorèmes. » Dans le programme de recherche génétique que je développe ici, je rajouterai à cette formule bourdieusienne spatialisante et relativement statique, que cet inventaire peut certes concerner une société ou un groupe donné à un moment donné de l'histoire, mais que cet inventaire doit concerner aussi l'histoire culturelle des transformations des catégorèmes à l'intérieur d'espaces eux-mêmes en transformation ; ce qui permet d'échapper aux insuffisances d'un paradigme structuraliste trop souvent anhistorique et non transformiste, plus sensible aux invariants qu'aux variations concommittentes, peu apte à comprendre le changement. Je rappelle aussi cette exigence de Mauss, qui semble avoir inspiré Bourdieu, comme en atteste la formulation suivante : « Les catégories aristotéliciennes ne sont en effet pas les seules qui existent dans notre esprit, ou qui ont existé dans l'esprit et dont il faille traiter. Il faut, avant tout, dresser le catalogue le plus grand possible de catégories ; il faut partir de toutes celles dont on peut savoir que les hommes se sont servis. »
(Bourdieu, 2015).

connus. Nous devons nous laisser dire par les mots grecs eux-mêmes ce qu'ils désignent *eux*. Nous devons acclimater notre façon d'entendre au domaine du dire qui est celui de la langue grecque » (Heidegger, 1967a : 262).

Le mot grec catégorie (*kategoria*) provient du verbe grec *kategorein* qui signifie énoncer, attribuer, prédiquer[6], juger, c'est-à-dire (selon la formule d'Aristote) « affirmer quelque chose de quelque chose » (*legein ti kata tinos*), se prononcer au sujet de, identifier, dire ce que c'est (*ho estin*) dans le cadre d'un énoncé appelé jugement, qui tisse plusieurs catégories par l'intermédiaire d'une copule qui est le verbe être. Ces catégories (*catégoriai*) qui tissent le langage, qui constituent le *logos*, sont autant de déterminations de l'être des étants, autant d'énonciations qui confèrent réalité au réel par dénomination, par une *profération* rendue possible par le pouvoir du verbe être, qui fait que ceci est, par le pouvoir de *l'être en tant que verbe, à comprendre cette fois au sens ontologico-grammatical, et non pas en sa diversité existantiale.* C'est en ce sens qu'il convient de comprendre la distinction que j'estime devoir être faite entre les deux sens du terme *être* : entre l'être comme verbe et l'être comme substantif. Heidegger pour sa part, fait une autre distinction : entre l'être (*Sein*) de l'étant ou étantité (*Seinenheit*), et l'être en lui-même (*Seyn*). La question de l'être de l'étant et de l'être en tant qu'être, est ici une préoccupation métaphysique propre à la pensée de Heidegger, qui veut penser l'être dans sa vérité

[6] « L'advocation toujours déjà préalable de l'être dans le « parler de » (*logos*) l'étant est le *categorestai*. Ce mot signifie d'abord : accuser publiquement, imputer quelque chose à quelqu'un à la face de tous. Employé ontologiquement, le terme veut dire : imputer pour ainsi dire à l'étant ce qu'il est toujours déjà en tant qu'étant, c'est-à-dire le faire voir à tous en son être. Ce qui est aperçu et visible en un tel voir, ce sont les *categoriai*. Elles embrassent les déterminations aprioriques de l'étant tel qu'il est diversement advocable et discutable dans le *logos*. Existentiaux et catégories sont les deux formes fondamentales possibles de caractères d'être. » (Heidegger, 1927 : 56).

indépendamment de sa connexion à l'étant, ce qui relève du mystère (*Geheimnis*). Je m'en tiens pour ma part à la dualité des étants et du verbe, dualité constitutive de la dimension même de l'Être et de sa signification. L'être est alors à la fois la copule, et la pluralité des sujets *catégorisés* et de ce fait *réalisés* par le *logos*. « La première période de l'histoire de la question de la chose se caractérise par la réciprocité de la chose et de l'énoncé (*logos*). C'est en suivant le fil conducteur que procurent la chose et l'énoncé, que sont conquises les déterminations générales de l'être (*les catégories*) » (Heidegger, 1971 : 118).

L'Être (*to ôn*), se dit en effet en plusieurs sens, qui surgissent dans ces multiples prédications qui le font apparaître dans son infinie diversité, recoupant *la diversité infinie des étants*. Mais il se dit aussi – comme je viens de l'exposer – en un sens unique, lorsqu'il est pris comme verbe permettant toute attribution d'existence aux divers étants. L'être, lorsqu'il est saisi comme verbe, comme *verbe être*, est de ce point de vue *le transcendantal absolu* (la condition *a priori*) de toute catégorisation possible, de toute attribution d'un ou de plusieurs prédicats à un sujet, produisant de la sorte au sens strict, une *réalisation* de l'apparaître, une réalisation des étants dans leur étantité. Dire ce qu'est chaque étant, c'est le définir. La définition (*horismos*) est en ceci présente au cœur du jugement, au centre de la prédication, de l'attribution d'être. Elle est au fondement de toute classification. Elle classifie les étants par différenciation et intégration de différences, usant de catégorisations croisées ; par exemple : un oiseau *est* un vertébré ovipare ayant un bec et des plumes. La définition parvient de la sorte, par tissage d'attributions, à l'énoncé de l'essence (*logos tès ousias*) de la chose (*to pragma*). C'est là le pouvoir de dévoilement initial du *logos* grec qui, selon Husserl et Heidegger à sa suite, est un « faire-voir » (*déloun*) qui produit une manifestation (*deloma*) de la vérité (*alétéia*) de l'Être (*to ôn*) s'exerçant par la parole (*lexis*). Le *logos* nous fait ainsi connaître (*epistasthai*), c'est-à-dire savoir qu'elle

est la cause (*tèn aitian*) qui fait que telle chose est cette chose dans sa spécificité. « Dire, c'est pour les Grecs rendre manifeste, faire apparaître, exactement faire apparaître le paraître et ce qui est dans le paraître, ce qui est dans son Épiphanie » (Heidegger, 1967 : 29). Cette parole, pour autant qu'elle est un discours déclaratif, apophantique (*logos apophanticos*) produit donc une intelligibilisation, *une cognoscibilité du monde* par la désignation et la nomination juste des choses avec lesquelles elle est en *affinité ontologique*. Car, sans cette *affinité ontologique* il n'existerait pas de catégorisation, puisqu'il n'y aurait pas d'ajustement des représentations du sujet percevant aux événements du monde, pas de connivence entre l'esprit et les choses.

De ce que je nomme *affinité ontologique* – que je pose comme *socle de la cognoscibilité* – je me dois de donner une explication, car elle est ce que je désignerai comme le *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* (fondement absolu inébranlable de la vérité). Faute de la présence et de l'efficience permanente de cette *affinité ontologique*, il n'y aurait en effet aucune connaissance possible des choses du monde, qui resteraient incommensurables à l'esprit humain. Nous serions étrangers au monde ; nous serions inexistants et insignifiants au sein d'un existant méconnu. Cette mystérieuse *affinité* entre l'esprit et le monde a historiquement donné lieu à nombre de tentatives d'explication, qui vont de la plus empirique, récusant la Raison et invoquant simplement « l'expérience » (*experience*), « l'habitude » (*habit*) ou « accoutumance » (*custom*), comme c'est le cas chez David Hume : « Ce n'est donc pas la Raison qui est le guide de la vie, mais l'accoutumance (*custom*) » (1740 : 14), jusqu'au métaphysique et au théologique, comme en atteste la théorie leibnitzienne de « *l'harmonie préétablie* par un artifice divin prévenant, lequel dès le commencement a formé chacune de ces substances d'une manière si parfaite, et réglé avec tant d'exactitude, qu'en ne suivant que ses propres lois, qu'elle a

reçues de son être, elle s'accorde pourtant avec l'autre ; tout comme s'il y avait une influence mutuelle, ou comme si Dieu y mettait toujours la main au-delà de son concours général » (Leibnitz, 1970 : 201-202).

En atteste aussi, bien plus tard, l'interprétation métaphysique heideggerienne tentant de rendre raison de ce que je désigne comme *affinité ontologique,* par une concordance anté-prédicative du *kategoreistai* (de l'imputation catégorique) avec l'existant. Il identifie cette connexion (*nexus*) comme prédisposition ontique intentionnelle de l'existant à se laisser lire en vérité par le *logos* : « La concordance du *nexus* avec *l'existant*, et par suite son propre accord, ne rendent point *comme tels*, en premier lieu l'existant accessible. Il faut plutôt que celui-ci soit déjà manifesté comme "ce dont" est possible une détermination prédicative ; il faut donc qu'il le soit *avant* cette prédication et *pour* elle. […] La vérité de la proposition est enracinée dans une vérité (une mise à découvert) *plus haute en origine*, dans un état manifeste de *l'existant* qui est anté-prédicatif, et que nous appellerons *vérité ontique* » (Heidegger, 1938 : 55).

Durkheim lui-même – tout scientifique et phénoméniste qu'il se veuille – n'est pas exempté de la nécessité d'expliquer cette affinité ontologique. Il a recours pour ce faire à une interprétation somme toute métaphysique elle aussi, qui postule *l'isomorphie de la société et de ses catégories* – qui sont des productions sociales – *et de la nature*. Cette isomorphie se fonde sur une identité postulée (donc indémontrée) du règne de la nature et du règne de la société, qui n'est selon lui qu'une partie de la nature ; ce qui requiert pour le moins une redéfinition de la nature, définition non fournie. Résumons l'argument ontologique pan-naturaliste durkheimien : par les catégories, l'entendement collectif, qui est une production de la société, qui est elle-même une partie de la nature, comprend et connaît la nature. C'est donc en définitive la nature qui se comprend elle-même en tant que société par le

kategoreistai. Faites pour penser la société dont elles émanent, les catégories nous permettent aussi de penser la nature, qui est de même nature que la société, puisqu'elle en est une dimension. « Le règne social est un règne naturel qui ne diffère des autres que par sa complexité plus grande. Or, il est impossible que la nature en ce qu'elle a de plus essentiel, soit radicalement différente d'elle-même ici et là. Les relations fondamentales qui existent entre les choses – celles-là justement que les catégories ont pour fonction d'exprimer – ne sauraient donc être essentiellement dissemblables suivant les règnes » (Durkheim, 1990 : 25). Cette thèse rappelle étrangement la proposition XXXVI de la cinquième partie (« De la puissance de l'entendement ou de la liberté humaine ») de *L'éthique* de Spinoza, qui doit se lire en sachant que Dieu et Nature sont des termes équivalents (*Deus sive natura*), et que l'amour est compréhension : « L'amour intellectuel de l'esprit envers Dieu est l'amour même de Dieu, dont Dieu s'aime lui-même. » Remplaçons *amour* par *compréhension* et *Dieu* par *nature* et nous avons la thèse durkheimienne concernant la conoscibilité du monde par l'homme. C'est la preuve que les schèmes explicatifs traversent le temps et les systèmes.

Entre ces deux paradigmes extrêmes : *empiriste* et *métaphysique*, se situe le tiers paradigme kantien *idéaliste transcendantal* de « l'affinité transcendantale », posant que les objets sont connaissables parce que la Nature se règle sur notre pouvoir de connaître et non l'inverse. C'est la Révolution copernicienne instaurée par Kant dans le domaine de la connaissance. En conséquence, ce que nous appelons la Nature n'est rien en soi-même, mais simplement quelque chose pour nous, « un ensemble de phénomènes ». Elle est un apparaître (*erscheinung*) c'est-à-dire un ensemble de

représentations[7] présentes à notre conscience, dont l'unité *a priori* réside dans notre « aperception transcendantale », sans laquelle il n'y aurait aucune expérience, donc aucun objet. C'est là une affirmation extrêmement surprenante dans sa modernité. Elle inaugure une philosophie de la *représentation* telle qu'elle s'épanouira chez Schopenhauer déclarant dans la première phrase de son ouvrage *Le monde comme volonté et comme représentation* : « Le monde est ma représentation. Cette proposition est une vérité pour tout être vivant et pensant, bien que chez l'homme seul, elle arrive à se transformer en connaissance abstraite et réfléchie. […] Tout ce qui existe, existe pour la pensée, c'est-à-dire, l'univers entier n'est objet qu'à l'égard d'un sujet… » (Schopenhauer, 1966 : 25). Encore faut-il remarquer que d'un point de vue empiriste radical, ces notions même de *sujet* et d'*objet* sont contestables. Ce sont des constructions artificielles qui n'existent pas dans l'expérience effectivement vécue, mais seulement *ex post*. Nietzsche le premier envisageait d'ailleurs que c'était peut-être « pense » qui produisait « je », et non pas l'inverse comme le pensait Descartes. Ce qui remet en question bien des catégories ordinaires de pensée. Pourquoi la pensée d'ailleurs, devrait-elle requérir un sujet, se demande-t-il ? Tout simplement parce que nous sommes sous l'emprise d'une langue, d'une grammaire, d'une *logique catégorielle*

[7] « Tous les phénomènes sont donc universellement liés suivant des lois nécessaires, et par suite ils sont dans une affinité transcendantale dont l'affinité empirique n'est qu'une simple conséquence. Que la nature doive se régler sur notre principe subjectif d'aperception et même qu'elle doive en dépendre par rapport à sa conformité aux lois, c'est ce qui apparaît aussi absurde qu'étrange. Mais si l'on réfléchit que cette nature n'est en soi qu'un ensemble de phénomènes, que par suite elle n'est pas une chose en soi, mais simplement une multitude de représentations de l'esprit (Gemüths) on ne s'étonnera plus de la voir simplement dans le pouvoir radical de toute notre connaissance, l'aperception transcendantale, dans cette unité qui seule lui permet d'être un objet (Object) de toute expérience possible, c'est-à-dire une nature. » (Kant, 1967 : 128).

aristotélicienne du sujet, de la copule et du prédicat. C'est donc le préjugé de la grammaire qui ici tient lieu d'épistémologie.

J'expliquerai cela plus précisément, et montrerai où et comment Durkheim tente de se frayer un chemin dans ce champ paradigmatique depuis longtemps balisé, et miné de part en part. Son pas d'écart fait vers le sociologisme n'est pas pleinement satisfaisant, dans la mesure où Durkheim retombe dans ce qu'il tente de quitter, puisque sa sociologie repose en définitive sur une ontologisation de « la Société » qui devient dès lors une *catégorie-substance* de plus dans l'univers de la métaphysique, déjà très chargé en substances diverses. Cette *substance-société* jouit d'un statut ontologique et fonctionne comme principe explicatif total auto-généré. Dit plus précisément, la Société n'est ni plus ni moins que l'équivalent de Dieu, l'*ens realissimum*, le principe suprême, ce dont tout dérive, mais qui lui-même ne dérive que de soi. Comme Dieu, la société est auto-engendrée, à la fois *natura naturans* (nature naturante) et *natura naturata* (nature naturée) : « Entre Dieu et la société, il faut choisir [...] J'avoue qu'à mon point de vue le choix me laisse assez indifférent, car je ne vois dans la divinité que la société transfigurée et pensée symboliquement » (Durkheim, 1974 : 74-75). Je pense que Durkheim voyait d'une certaine manière dans la société la divinité transfigurée[8]. Il s'agit d'une catégorie métaphysique dont il est fait un usage épistémologique. Einstein, sur cette question de l'accord de la pensée au monde, pensait que ce qu'il y avait de plus incompréhensible, c'était précisément que le monde soit compréhensible, c'est-à-dire que nos catégorisations soient explicatives de la réalité. Pourquoi le monde se laisse-t-il penser mathématiquement ? Serait-il de nature mathématique ?

[8] « Au fond, concept de totalité, concept de société, concept de divinité ne sont vraisemblablement que des aspects différents d'une seule et même notion. » (Durkheim, 1990 : 630-631).

La connaissance, ouvrant à la conscience un monde initialement clos, le rend habitable à l'homme, en vertu de cette mystérieuse *affinité* et *compossibilité* dont le *logos,*[9] dans sa dimension apophantique, est l'instrument de la révélation. La connaissance permet notre engagement dans le monde et la possibilité de le modifier, de *l'anthropiser* ; partiellement toutefois et de manière limitée. La connaissance (*gnosis*) permet donc l'action (*praxis*), bien qu'elle ne l'implique pas nécessairement, car il existe des connaissances de niveaux et de natures différents ; intuitives, théoriques, pratiques, éthiques, politiques, poiétiques, mystiques, gnostiques, etc., indépendamment du fait qu'il existe aussi ce qu'on appelle des connaissances fausses, ou des fausses théories, mais sont-ce encore des connaissances et des théories, ou bien tout simplement des ignorances, des erreurs ou des illusions ? Nous sommes ici dans l'étrange registre des fausses catégories construisant un faux monde (par exemple une terre plate). Un jugement peut être vrai ou faux, mais pas une connaissance, puisqu'elle n'est constituée que de jugements vrais, ou du moins ajustés au réel. Une connaissance fausse est une *contradictio in terminis* ; ce n'est tout simplement pas une connaissance, c'est une fausse connaissance qui ne se meut pas dans le faire-voir, mais dans l'illusion de la saisie de l'*upokeimenon*, le jeté-devant, le

[9] « Et c'est parce que la fonction du *logos* réside dans le pur et simple faire-voir de quelque chose, dans le faire-accueillir de l'étant, que *logos* peut signifier raison. Et derechef c'est parce que le *logos* n'est pas pris seulement dans le sens de, mais en même temps dans celui de *legomenon*, du mis en lumière comme tel, lequel n'est rien d'autre que *l'upokeimenon* gisant toujours déjà sous-la-main au fondement de toute advocation et discussion survenant [à lui], que *logos qua legomenon* signifie fondement, raison, ratio. Et enfin c'est parce *logos qua legomenon* peut aussi vouloir dire : ce qui est advoqué comme quelque chose, ce qui est devenu visible en sa relation à quelque chose, en sa « relativité », que *logos* reçoit la signification de relation et rapport. Cette interprétation du « discours apophantique » peut suffire pour clarifier la fonction primaire du *logos*. » (Heidegger, 1927 : 46).

Gegenstand, qui est la substance ; ce que les latins ont traduit par *subjectum*, mais qui ne désigne pas du tout le sujet au sens moderne, mais bien plutôt *l'objet* dans son *objectité*.

La relativité historique et sociétale des catégories-valeurs. Les auto-définitions variables de l'anthropos.

Les diverses catégories que j'examine dans cet écrit, et dont j'effectue l'archéologie et la genèse, sont symptomatiques de postures mentales, de dispositions culturelles, d'*exis* collectives structurantes du monde vécu, parce que structurées par un long vécu ajusté de l'humain au monde. Pour cette raison, elles sont non-neutres et lourdement chargées en valeurs vitales. C'est pourquoi je m'emploie à en exposer quelques-unes, resituées dans leur cadre d'exercice, que je positionne dans le registre d'une *analyse génétique comparée* apte à manifester leur essence.

L'Antiquité grecque a vu surgir la philosophie d'une révolution inédite dans le monde de la connaissance, consistant dans le passage du *mythos* au *logos*, de l'image et du symbole au concept, c'est-à-dire à la *catégorisation*. Dans ce que l'on nomme la philosophie présocratique, le concept est encore dilué au milieu des symboles et du mythe. Héraclite par exemple dit : « Tout coule » (*panta rhei*). L'on est immergé dans la sensation et dans l'image (*skhèma*). « À l'aube profonde du déploiement de son être, la pensée ne connaît pas le concept » dit Heidegger dans *Qu'appelle-t-on penser ?* La philosophie grecque socratique produit une rupture à cet endroit. Elle inaugure la connaissance abstraite qui use désormais des idées, du raisonnement, de la connaissance par preuve, activant la démonstration (*apodeixis*) et dépassant l'opinion (*doxa*), pour accéder à l'intelligible (*noèton*). Cette pensée, pour être abstraite, n'est toutefois en rien une pensée coupée du monde, mais est tout à l'inverse l'activité la plus pénétrante de la réalité qui soit, parce qu'elle nous donne

accès au monde réellement *conçu* et *compris*, au-delà du monde *perçu* et *senti* des apparences sensibles souvent trompeuses et toujours impermanentes, car soumises au devenir (*genesis*). Cette saisie du monde empirique multiple et changeant est rendue possible par la puissance de quelque chose qui lui n'existe pas empiriquement, mais abstraitement, et qui, pour cette raison ne change pas. Cette puissance intellective, c'est celle de la *forme*, de l'*eidos*, terme grec qui signifie aussi, selon les contextes : *espèce, catégorie, figure, classe, figure géométrique, caractère général*, et qui est souvent voisin de *génos* (genre). « Penser par concepts […] c'est projeter sur la sensation une lumière qui l'éclaire, la pénètre et la transforme. […] En face de ce système de notions, l'esprit individuel est dans la même situation que le *nöus* de Platon en face du monde des idées […] Penser logiquement, en effet, c'est toujours, en quelque mesure, penser d'une manière impersonnelle ; c'est aussi penser *sub specie aeternitatis*. Impersonnalité, stabilité, telles sont les deux caractéristiques de la vérité. Or la vie logique suppose évidemment que l'homme sait, tout au moins confusément, qu'il y a une vérité, distincte des apparences sensibles » (Durkheim, 1990 : 622-623). Voici comment Durkheim évoque le passage au concept, l'avènement de cette abstraction qui nous émancipe du concret trompeur[10] et du monde étroit de la sensation, et qui ouvre l'esprit à la science. Ce concret – dépassé par le concept – est la marque de l'esprit englué dans le monde, la marque d'*une existence sans distance à l'existant*. Mais ne soyons pas positivistes ! Ne croyons pas que la raison consacre le dépassement définitif d'un état métaphysique et théologique ! Ne croyons pas que le *mythos* se soit absenté pour toujours lors de l'apparition du

[10] « En d'autres mots, ce qu'on appelle les faits concrets de la perception courante ne sont pas si concrets qu'il n'y pourrait paraître. Ils recèlent déjà des abstractions d'une nature hautement sophistiquée, et nous devons tenir compte de cette situation sous peine de voir le concret là où il n'est pas. » (Schütz, 1987 : 8).

logos ; il hante encore le *logos* à son insu, car chaque état ancien perdure dans l'état nouveau. Le logique ne détruit pas le mythique.

Dans la Grèce antique, la Cité-État (*polis)* est régie par le *Logos* qui inspire la loi (*nomos*) administrant la Cité, et qui garantit la relation authentique à l'Être. Pour les Grecs, cette loi n'est pas conventionnelle (*thései*), variable et humaine, mais existe par nature (*physéi*). Le législateur n'en est que le véhicule. Les sophistes toutefois, sont les instigateurs du relativisme et du conventionnalisme naissants, auquel Platon s'affrontera. Dans son *Thééthète* (151a), Platon fait dire à Protagoras que « l'homme est la mesure de toute chose » (*panton chrematon metron anthropos*), déclaration anthropo-centrée, dans un contexte culturel étayant à l'inverse la vérité sur la loi naturelle. Ce *Logos*, ainsi que la *lexis* et la *praxis* occupent une place déterminante dans cette Cité. En effet, la parole et l'action définissent l'homme comme animal parlant (*zôon logon echon*) et agissant, donc comme être humain libre (*éleuthéros*), c'est-à-dire apte à délibérer et à décider, capable de prévoir et de choisir. En tant qu'être pensant, parlant et agissant, l'homme est intrinsèquement posé comme animal politique (*zôon politikon*) formant communauté avec ses égaux. De tels égaux sont membres de la communauté des citoyens qui décident de la vie collective. Le citoyen (*politès*) est inséré dans cette vie publique et politique (*politeia*), gouvernée par la science politique (*politikê épistémê*). La *politeia* est une identité, un mode de vie en même temps qu'une institution politique. La parole et l'action font vivre cette *politéia* car elles ne peuvent jamais se produire sans notre engagement entier, sans notre pleine participation. C'est l'occasion pour les orateurs de discourir (*demégorein*) en place publique devant le peuple, et pour les citoyens de s'affronter dans des discussions, de disputer (*amphisbètein*). Mais cette discussion ne doit être ni un combat (*agôn*), ni une querelle (*eris*), bien qu'elle dégénère souvent en ces formes lorsque l'on dépasse la mesure. Pour les grecs de ce temps, c'est la

différence majeure avec le travail par exemple, que d'autres peuvent effectuer à notre place, et qui pour cette raison ne nous est pas consubstantiel, puisqu'il peut s'accomplir sans notre participation effective, sans que notre essence en soit affectée. Le travail est pour les Grecs indécent (*askémon*), indigne du citoyen qui est un homme libre. Il se voit donc réservé aux esclaves – auxquels on ne reconnaît pas l'humanité entière – car il est consacré à l'entretien de la *bios*, de cette vie nécessiteuse qui signe notre dépendance à l'égard de notre part animale ; une vie dépourvue de temps libre (*askolia*), donc privée de capacité de choix et d'activités dignes. Dans sa *Politique* Aristote déclare : « Il ne faut pas que les citoyens mènent une existence ouvrière ni mercantile. Une telle existence est sans noblesse et contraire à la vertu. » L'esclave (*doulos*) dispense par nature le citoyen d'une soumission à la nécessité. « L'usage des esclaves et l'usage des animaux diffèrent peu. […] La nature divise les hommes en hommes libres et en esclaves, voilà ce qui est évident ; et pour les esclaves, l'esclavage est à la fois utile et juste. » écrit Aristote dans sa *Politique*.

Pourquoi avoir brossé ce tableau de la vie dans la Cité ? Parce que nous manifestons de la sorte la présence d'une vie collective gouvernée par des catégories et des classifications vitales. La réalité est structurée par ces représentations mentales. Tout ceci dessine un monde disparu, régi par des *catégories éthiques et politiques* spécifiques, par des valeurs autres que nos valeurs décrétées. À Athènes, la notion d'égalité est par exemple réservée aux citoyens, de même que la qualité d'homme. Ces *catégories-valeurs* qui commandent la vision du monde et l'action d'une communauté qui les a en partage, sont inhérentes à ce dont nous nous réclamons pourtant encore, et que nous nommons démocratie. En dépit de dissonances profondes avec nos sociétés modernes, cette démocratie – qui est pour nous une démocratie restreinte à une classe dominante – reste toutefois pour nous

paradigmatique, tout simplement parce que nous pensons pouvoir dissocier deux catégories imbriquées dans la Grèce de cette époque : la démocratie et l'esclavage, et que nous considérons l'esclavage comme un accident de la démocratie, et non comme consubstantiel à son essence. Nous pensons non seulement pouvoir être libres *malgré* notre travail, mais de plus, libres *par* notre travail. La définition de *la catégorie homme* a muté. Dans nos démocraties modernes, le citoyen est en effet devenu un travailleur, pire, un employé. Bien plus, le travail, d'ennemi de la liberté, est devenu une garantie de liberté de l'homme nouveau. Rousseau, lui, ne valorisera pas le travail, mais la volonté. Il considérera que *la volonté* est quelque chose d'analogue à ce que sont la *lexis* et la *praxis* pour les Grecs. Elle est notre essence inaliénable, le signe de notre liberté, car ce que nous voulons, personne ne peut le vouloir pour nous. C'est une catégorie, en particulier la « volonté générale », qui servira à définir le politique, « le contrat social ».

Nous reconnaissons toutefois toujours en cette Raison, en ce *Logos* législateur – père des catégories logiques – l'héritage de la logique d'Aristote. Ce *Logos* s'est vu renforcé sous l'action théologico-politique de la scolastique médiévale, et lui a survécu dans la société industrielle. Mais en même temps, nombre de divergences se font toutefois jour, concernant les *catégories-valeurs* de l'humanité occidentale moderne (et qui ont même mondialement infusé et diffusé) au regard des catégories antiques, comme nous venons de la voir. C'est que les conditions matérielles d'existence ont changé, et qu'entre-temps la *technê* et la *poiêsis* ont imposé à la vie collective leur pouvoir d'arraisonnement. Sous l'effet de ce changement de « roi clandestin », comme le dirait Simmel, l'époque moderne considère maintenant que le travail – méprisé des Grecs – est tout à l'inverse devenu constitutif de l'essence, et même de la dignité de l'homme actuel. Notre imaginaire moderne développe une authentique métaphysique du travail, voire même une religion du travail,

considéré comme voie de rédemption et de salut. L'on donne désormais la primauté aux capacités productives de l'*homo laborans* et de l'*homo faber* qui prétend se fabriquer comme humain en transformant le monde, en transformant la nature, dont il se veut « maître et possesseur » selon la formule de Descartes inspirée de l'Ancien Testament. L'homme s'estime légitime à régner sur la création, à « croître et à prospérer », comme son Ancien Dieu l'y a invité. Nous survalorisons la *technê* et la *poiêsis* au détriment du savoir-agir (*phrônêsis*), de l'action juste, au détriment de la connaissance (*épistémê*), et de la sagesse (*sophia*). Quant à l'action (*praxis*) elle se doit elle aussi d'être maintenant utile, et fait passer le vivre-juste au second plan. La *praxis* dégradée se perd dans l'extériorité et ne possède plus sa fin en elle-même (*hou eneka*), mais hors de soi. En exigeant l'utilité, nous dévalorisons la *lexis* et la *praxis*, et plus encore la vie contemplative (*théoréticos bios*). Nous méprisons la contemplation (*theoria*) et le loisir (*skolê*) que nous assimilons à de la rêverie et à de l'oisiveté. L'homme moderne est sommé d'avoir une vie rentable, productive, et d'être employable, ce qui est pour les Grecs de l'époque de Platon et d'Aristote, la caractéristique même de l'existence de l'esclave : une existence morte à la vraie vie.

Au tournant de la Modernité, la société occidentale, pour s'identifier et se perpétuer, fait donc usage de catégories nouvelles, et ce faisant défend des valeurs bien différentes des antiques catégories-valeurs qui étaient en action dans la société grecque à l'époque de Platon et d'Aristote et même au Moyen-Âge. Dans le registre cognitif, ce dernier, bien plus que l'inventeur de la logique formelle qui est à l'origine de l'*exis scientifique* moderne, est le *locus* d'expression et de formulation, le *medium* de ce qui se constitue en son temps. Je dis que les catégories (à la fois cognitives et éthico-politiques) sont « en action », car chaque société se soutient d'une *auto-herméneutique* et d'une *auto-catégorisation*, d'une *auto-narration syndromatique* qui la légitime, et qui assure sa solidité

et sa permanence dans le temps. C'est là son *syndrome narratif*, son *idiosyncrasie*. Ce faisant, elle met en place ce que Berger et Luckmann nomment « une machinerie conceptuelle de maintenance de l'univers. » Cet *univers idéologique axiologique* ne relève ni d'une conscience claire, ni d'un choix délibéré, ni d'une volonté, ni d'un plan, ni d'une maîtrise, mais d'un mécanisme historique, d'un très ancien récitatif subi et incorporé. Ce processus qui relève d'un inconscient collectif, Durkheim – s'opposant en cela à la conception matérialiste que Marx se fait de l'idéologie – l'impute à une force en dernière instance, non pas économique et infra structurelle, mais culturelle, plus précisément religieuse : « Non seulement l'hypothèse marxiste n'est pas prouvée, mais elle est contraire à des faits qui paraissent établis. Sociologues et historiens tendent de plus en plus à se rencontrer dans cette affirmation commune que la religion est le plus primitif de tous les phénomènes sociaux. C'est d'elle que sont sorties, par transformations successives, toutes les autres manifestations de l'activité collective, droit, morale, art, science, formes politiques, etc. Dans le principe, tout est religieux » (Durkheim, 1970 : 253). Toutes les catégories auraient donc une origine religieuse… Nietzsche – que Durkheim connaît bien, en attestent les analyses le concernant dans le cours qu'il donna en Sorbonne sur le pragmatisme – est pionnier en ce domaine de l'analyse de la morale, de la religion et des catégories-valeurs : « Eine tafel hängt uber jedem volke. Siehe, es ist seiner ueberwindungen tafel ; es ist die stimme seines willens zur macht. » et plus loin : « Schaffende waren erst völker und spät erst einzeine. » (Nietzsche, 1969 : 103-105) (Je traduis : « Une table du Bien est suspendue au-dessus de chaque peuple ; c'est la table de ses victoires ; c'est la voix de sa volonté de puissance. […] Les créateurs furent d'abord des peuples, plus tard seulement des individus. »). Durkheim qui a lu Nietzsche, (sans pour autant partager ses thèses sur la religion posée par ce dernier comme illusion), en retiendra toutefois l'affirmation de l'origine sociale,

collective, des valeurs et des catégories, analyse relevant d'un empirisme certain se nichant dans le rationalisme durkheimien. Dans son cours sur le Pragmatisme il déclare « M. René Berthelot voit chez Nietzsche la forme première du pragmatisme. Bien mieux, Nietzsche représenterait le pragmatisme radical et intégral. Par là, l'auteur croit pouvoir rattacher le pragmatisme au romantisme allemand et le placer sous l'inspiration germanique. Quant à nous, nous le rattacherions plutôt à la tradition de la pensée anglo-saxonne » (Durkheim, 1981 : 29-30). Traduisons que Durkheim rattache Nietzsche à la tradition empiriste. Comme nous le voyons, pas d'analyse possible des catégories sans analyse des valeurs[11]. Catégoriser le monde c'est le décrire, et *le décrire c'est le prescrire*, en prescrire une appréhension socialement normée. C'est dire comment on doit le voir, et comment on doit le vivre.

Bien que, comme nous venons de le voir, les catégories actives dans la vie individuelle-collective varient historiquement, nombre de *dispositifs catégoriels* initiaux, formalisés par Aristote dans sa *Logique*, demeurent fondateurs de la culture occidentale et de sa rationalité. Nées dans la société grecque, créées comme le dit Nietzsche par ce « peuple », les catégories logiques ont pourtant traversé les siècles et agissent encore dans notre *épistémê* moderne (pour user d'un terme foucaldien). Elles continuent à constituer les cadres de

[11] « Tout choix d'un cadre conceptuel présuppose des valeurs, et le choix d'un cadre pour décrire les relations personnelles ordinaires et les faits sociaux, et encore plus pour penser ses propres projets d'existence, met en jeu, entre autres, nos propres valeurs morales. On ne peut choisir un cadre qui se contente de « copier » les faits, parce qu'aucun cadre conceptuel n'est qu'une simple "copie du monde". Le contenu de la notion même de vérité dépend de nos normes d'acceptabilité rationnelle, qui, elles, présupposent nos valeurs. Dit schématiquement et beaucoup trop rapidement : la théorie de la vérité présuppose la théorie de la rationalité, qui à son tour présuppose notre théorie du Bien. » (Putnam, 1984 : 238).

notre existence. Elles structurent notre *exis rationaliste*, notre posture scientifique de connaissance par démonstration (*di'apodeixeos eidenai*) née dans l'Antiquité grecque, et au-delà, notre posture législative et judiciaire, mais aussi notre vie quotidienne dans la plupart de ses dimensions. Ces catégorisations logiques formulées par Aristote s'enracinent dans un puissant *Logos* qui a supplanté l'*Éros* platonicien guidant le *Logos* philosophique, car le philosophe est un amoureux du savoir questionnant. Le questionnant dans les dialogues de Platon se nomme précisément l'*erotôn* et le questionné l'*érôtômenos*, preuve que l'*Éros* est éminemment présent en ce *Logos* interrogatif animé d'un puissant désir. Ce qui compte ici c'est la quête de vérité. Mais ce qui a triomphé, c'est le *Logos* d'Aristote, froid et calculateur, classificateur et non inspiré. Il est en quête de réalité. Ce *néologos* détermine en particulier notre souci, et peut-être même notre obsession moderne des « actions rationnelles en finalité », et de la rationalisation *ex post*, de nos « actions en valeur » et de nos « actions affectives », pour reprendre la terminologie wébérienne. Nous sommes animés d'une volonté de démonstration, d'administration de la preuve, de classement, de réglementation et de législation, d'ordonnancement du réel, qui doit payer. Ce *Logos* dominant détermine une volonté continue d'avoir Raison et d'imposer la Raison à tous, voire contre tous. Mais la Raison n'apporte pas toujours que des Lumières. En réalité, elle a historiquement muté et s'est même retournée, l'on peut même dire subvertie. Au sortir du Moyen-Âge – précisément sous l'effet d'une renaissance des valeurs antiques – elle est contestatrice de l'ordre politique estimé injuste, et du naturalisme politique et social oppressif. Elle désacralise la volonté divine qui soutient l'édifice social et politique. Mais, d'instrument d'émancipation et de révolution, elle est devenue, par un étrange retournement, gardienne d'un nouvel ordre étatique, instrumental et technologique. La Raison, par sa volonté totalitaire de maintenir la totalité de

l'existence sous sa législation – qui s'étend aussi bien sur le monde scientifique que sur le monde éthique et politique – est désormais responsable d'un nouvel enfermement des esprits et des corps dans une société close, oublieuse de l'avenir souhaitable de l'anthropos. Cette Raison, initialement philosophique est libératoire (déjà lorsque l'*Éros* de Socrate irrigue son *Logos* intempestif (*akairos*), contestataire de l'ordre de la *Polis*, la Cité-État d'Athènes). Mais, de dialectique et critique elle est devenue dogmatique, dominatrice et instrumentale. Notons que de même manière le Christianisme primitif s'est fait Romain. De contestataire de l'ordre mondain il s'est fait défenseur de l'ordre politique. Le *Logos,* ainsi dévoyé de sa mission libératoire, alimente désormais mécaniquement notre manie du classement, de la quantification, de l'ordre disciplinaire, du rendement, de la hiérarchisation et de la classification en valeur, qui assure la perduration d'un monde se déployant, comme le dit Herbert Marcuse, à l'ombre d'une « irrationnelle rationalité » exigeant de tous reconnaissance et obéissance. Durkheim ne soutient-il pas lui aussi que « la discipline logique est un aspect particulier de la discipline sociale » ?

Poursuivons notre analyse des catégories-valeurs : Pour Aristote, comme pour les Grecs de son temps, outre la participation à la vie de la *Polis*, la contemplation (*théoria*) est l'exercice hautement désirable propre à l'homme libre (*éleuthérios*) menant à la connaissance supérieure (*épistémê*) que le sage (*sophos*) a acquise. L'idée (*eidos*) est l'objet d'étude le plus élevé (*megiston mathèma*). *Théorein* signifie à la fois regarder, étudier, observer. Notre Modernité n'a pas du tout retenu cela de la philosophie d'Aristote, relayée au Moyen-Âge par nos universités qui ont modelé les esprits des détenteurs du savoir, mais bien plutôt, comme je viens de l'exposer, son rationalisme et sa scientificité, d'une certaine façon déjà pré-expérimentale qui se prêtait à une mise en forme dogmatique. Pourtant, c'est par l'activité de la *théoria* et non de la *technê* que l'on parvient véritablement à

comprendre (*mantanein*) ; ce qui est au plus haut point souhaitable pour tout homme qui réalise ainsi son essence d'être de connaissance. Rappelons que la *théoria* s'accomplit pleinement dans l'acte de philosopher, qui est l'activité la plus noble et la plus digne d'intérêt. Dans ce contexte antique de classification et de hiérarchisation des *postures anthropologiques*, les activités spéculatives (*théorétikai*) s'opposent aux activités productives et utilitaires qui sont estimées inférieures en dignité, et qui sont comme je l'ai déjà dit, réservées aux esclaves, n'ayant pour fonction que d'entretenir la *bios*. Mais ce qui vaut désormais dans notre monde, ce n'est plus la connaissance pour la connaissance, ce n'est pas la philosophie (*philosophia*) qui recherche le vrai (*to alethes)*, c'est-à-dire ce qu'est chaque chose (*o estin ekaston*), ni la sagesse (*sophia*), ce n'est pas non plus la contemplation des sujets de l'intellection (*théorémata*) qui pourtant nous livrent le sens des choses du monde. Ce qui importe maintenant c'est la connaissance techniquement productive, la connaissance dite utile, celle qui sert, et qui est donc asservie à une finalité externe : une techno-science qui prolonge une vie servile par ses artifices, même si cette vie sans issue (*aporos*) et sans mémoire (*amnemon*) n'a plus de véritable sens hors de sa prolongation laborieuse. C'est le règne de la *raison instrumentale* et de ses catégorisations dominantes, le triomphe de ce qu'Heidegger nomme « l'arraisonnement (*Gestell*) de la nature » (Heidegger, 1958).

L'on voit, par cette brève généalogie comparative, que les *catégories-valeurs* en acte dans la vie collective, à travers lesquelles l'anthropos s'auto-évalue et se perpétue – que ces *classifications anthropologiques* – sont historiquement variables et déterminées, sujettes à révolution, mais aussi à perduration en fonction du contexte. L'on peut toutefois remarquer qu'Aristote, qui a écrit un traité intitulé *Histoire des animaux*, s'est beaucoup plus consacré à la logique et à la connaissance des objets de l'expérience (ce que la Modernité en retiendra), à la physique, à l'astronomie, à la zoologie, à la taxinomie, et

à la classification des animaux telle qu'elle se développera au XVIII[e] siècle chez Buffon, ou à la classification des régimes politiques telle qu'elle se retrouvera chez Locke et Montesquieu, plutôt qu'à cette contemplation des objets impérissables qu'il nous présente comme étant l'activité métaphysique la plus haute, et que nous avons oublié de retenir, si ce n'est dans la sphère théologique devenue autonome. Pour nous, Logique et Métaphysique sont maintenant incompatibles.

Cette *lexis* et cette *praxis,* cette *vita contemplativa*, cette *bios théorêticos*, cet *otium*, « c'est-à-dire se promener, accompagné de pensées et d'amis » (comme le dit Nietzsche), sont oubliées des temps présents et pourraient devenir objet d'une réappropriation devant être précédée d'une déconstruction des catégories sédimentées dans la culture. Ces valeurs, mémorisées par une culture historique, sont susceptibles d'être retrouvées et réhabilitées par une *socio-anthropologie génétique de la connaissance*, par une socio-anthropologie critique désireuse – en convoquant *une mémoire sociétale* – de manifester l'altérité de valeurs de référence, afin de comprendre le long processus de construction de l'humain autour de catégories-valeurs dominantes. En un autre écrit préfaçant mon édition de l'ouvrage posthume de Gérard Namer *La mémoire sociétale et la démocratie*, j'ai explicité ce concept comme suit : « La mémoire sociétale est une mémoire critique. Elle est ce point d'appui hors de l'actuel et de son immédiateté enveloppante, ce savoir cultivé fondamental de l'humaine condition qui permet de relativiser et de contextualiser le présent, de manifester ses filiations, ses implicites et ses implications, ses déficits d'être et de substance, ses malfaçons, falsifications et fallaces, et de faire advenir l'anamnèse du principiel et du principal trop souvent forclos de tout vie collective : *l'intérêt général.* » Pour comprendre ce qui se joue dans ces catégorisations successives – qui sont autant de formes de vie collective – il convient de réactiver une *raison désinstrumentalisée*, une dialectique : ce que

Marcuse, en référence à Platon et à Hegel, nomme *la pensée négative*, promouvant une compréhension anamnésique des valeurs collectives libératoires, et une mise en cause de la pensée positive aliénante. Une telle socio-anthropologie génétique présuppose et implique nécessairement l'activation de *catégorisations critiques* permettant d'accéder à une connaissance authentique (*gnosis*) désinstrumentalisée, à une restauration de la pensée « sans attaches » au sens où l'entendait Mannheim. Cette pensée sans attaches n'est pas une pensée neutre – trop souvent acceptante de l'ordre existant – mais à l'inverse une pensée impliquée dans ce que Foucault nomme *la volonté de savoir*, qui n'est pas sans implications sociétales, car la théorie critique sait que la réalité n'est pas un en-soi immuable, mais le résultat réifié de nos projections mentales collectives, le résidu de ces *catégorisations pétrifiées* sur lesquelles l'on peut toutefois agir si on les déconstruit. De cette histoire du pouvoir humain de catégoriser, de classer les objets, les hommes et leurs actions, de cette histoire des facultés de l'esprit humain et de sa puissance de conceptualisation, la socio-anthropologie de la connaissance critique se doit de faire l'analyse et la genèse, pour comprendre le long processus de *construction catégorique de l'anthropos*, et ses finalités.

La catégorie, une structure mentale structurante du réel : réalisme des faits (Aristote), ou réalisme des formes (Platon) ?

Aristote est le premier philosophe à construire les catégories dans l'horizon de la pensée rationnelle. Il est considéré comme étant le père de la logique classique, de la formalisation, de la catégorisation des raisonnements démonstratifs et des argumentations sophistiques, ainsi que de la théorie des genres et des différences spécifiques, qui fonde la classification. Il définit la connaissance scientifique de manière rigoureuse et novatrice dans ses *Seconds Analytiques*, quatrième livre de son *Organon* : « S'il existe en

outre une autre manière de connaître (*tou epistasthai*), nous poserons la question plus tard ; nous parlons pour l'heure de connaissance par voie de démonstration (*di'apodeixeos eidenai*). Par démonstration j'entends le syllogisme scientifique (*sullogismon epistèmonikon*), et j'appelle scientifique un syllogisme dont la possession même constitue pour nous la science » (Aristote, 1966b : 37). Durkheim reconnaîtra le caractère fondateur de la logique classificatoire aristotélicienne : « Or, on pourrait presque dire que cette conception de la classification ne remonte pas au-delà d'Aristote. Aristote est le premier qui ait proclamé l'existence et la réalité des différences spécifiques, démontré que le moyen était cause et qu'il n'y avait pas de passage direct d'un genre à l'autre » (Durkheim & Mauss, 1903 : 4).

Selon Aristote, auquel Durkheim, tout comme Kant avant lui se réfère, les catégories *au sens restreint* sont les genres (*ta géné*) de l'Être (*to on*) ayant la plus grande généralité. Toutes les notions – qui sont des catégories *au sens large* – à savoir toutes les expressions qui constituent le *logos* (homme, cheval, maison, nombre, long-de-deux-coudées, etc.) se ramènent à neuf catégories fondamentales, distinctes les unes des autres, qui constituent la structure de l'être. Chaque notion particulière est une espèce de l'un de ces genres principaux. Ces genres de l'Être (l'Être n'étant pas lui-même un genre) listés dans l'*Organon*, ouvrage consacré à la logique, édité par Andronicos de Rodhes, sont donc exprimés par les catégories (*katégorion*). En elles-mêmes elles ne contiennent aucune affirmation, aucune imputation de réalité, si on ne leur adjoint pas le verbe être, qui génère une « liaison » par laquelle peuvent alors advenir le vrai et le faux dans le cadre d'un jugement : « Les expressions sans aucune liaison signifient *la substance, la qualité, la relation, le lieu, le temps, la position, la possession, l'action, la passion.* […] Aucun de ces termes en lui-même et par lui-même n'affirme, ni ne nie rien ; c'est seulement par la liaison (*sumplokê*) de ces termes

entre eux que se produit l'affirmation ou la négation » (Aristote, 1966b : 42). Chez Aristote, le grammairien, le formalisateur de la langue[12], le jugement nécessite le verbe par lequel quelque chose est affirmé d'autre chose, ouvrant le discours sur la vérité ou l'erreur. « Sans verbe, il n'y a ni affirmation, ni négation » dit Aristote, toujours dans *Les catégories* (*Peri ton katégorion*) qui font partie de l'*Organon*. La vérité est la qualité d'un jugement. La connaissance est donc constituée d'affirmations concernant l'être des choses, ce qui nécessite la prédication. Dans un autre ouvrage d'Aristote, intitulé *La métaphysique* il est dit : « L'Être par essence reçoit toutes les acceptions qui sont indiquées par les types de catégories, car les sens de l'Être sont en nombre égal à ces catégories. […] À chacune de ces catégories répond un des sens de l'Être » (1966a : 270).

L'Être dans la philosophie d'Aristote est à l'évidence multiple (*pollakos*). Il se dit en plusieurs sens (*pollakos légoménon*), à la différence du Bien chez Platon, qui selon le célèbre passage du Livre VI de *La République* (509 b : 8-10) « n'est pas une essence, mais par delà l'essence » (*épékeina tès ousias*). Le Bien est l'Un universel, l'être procurant aux autres êtres leur être, leur essence et leur cognoscibilité. L'idée du Bien (*idéa tou agathon*) est l'idée suprême qui confère intelligibilité aux autres idées qui sont l'être véritable de toute chose. *L'être platonicien est ici pensé en tant qu'idée*[13]. Le Bien (*to*

[12] « Pour autant que les catégories d'Aristote sont reconnues valables pour la pensée, elles se révèlent comme la transposition des catégories de langue. C'est ce qu'on peut dire qui délimite et organise ce qu'on peut penser. La langue fournit la configuration fondamentale des propriétés reconnues par l'esprit aux choses. Cette table des prédicats nous renseigne donc sur la structure des classes d'une langue particulière. Il s'ensuit que ce qu'Aristote nous donne pour un tableau de conditions générales et permanentes n'est que la projection conceptuelle d'un état linguistique donné. » (Benveniste, 1966 : 63-74).

[13] « C'est l'être même qui comporte, dans son interprétation déterminée comme idée, la référence à ce qui est exemplaire et à ce qui est dû. Et

agathon), est l'analogue de la lumière du soleil, nous dit Platon, « Ce que le bien est dans le domaine de l'intelligible à l'égard de la pensée et de ses objets, le soleil l'est dans le domaine du visible à l'égard de la vue et de ses objets. » (République, 508 c). Pour être idée suprême, le bien n'est pas pour autant Dieu en quelque manière (ce qui serait total contre-sens et anachronisme, rétroprojection du monothéisme sur de la pure philosophie en quête d'*archê*), mais il est un principe anhypothétique, un principe philosophique qui rend toute chose pensable intelligible par la puissance des idées, des formes, par la vertu de ce qui se nommera *catégories* chez Aristote. Le Bien est un être qui confère l'être à tous les êtres, l'idéalité aux étants. Il y a pour le Stagyrite – contrairement à Platon – homogénéité de l'Être et des catégories, ce qui implique une dimension ontologique de la logique et du *logos,* mais aussi une perte d'unité, une fragmentation corrélative de l'Être, donc de la réalité, en ses potentielles catégorisations multiples. Cette *pluralité ontique* repliant les idées sur les étants, conférant consistance à l'empirique au détriment de la souveraineté platonicienne des idées, qui ne sont plus la seule réalité authentique (dont les choses empiriques sont le reflet déformé), augure des procédures elles aussi éclatées, et pluralisées de la science moderne (en réalité *des* sciences), procédant à une partition de la réalité en autant d'objets d'étude, légitimés dans leur existence discrète, possédant chacun son mode de catégorisation spécifique, correspondant à autant de réalités séparées. Les idées ne sont plus « un déploiement de l'être », comme le dit Heidegger ; *L'être s'est au contraire replié sur les étants*, a basculé du côté d'une *physique*, d'une réalité qui n'est plus dialectisée mais substantialisée, et deviendra en sa

---

c'est dans la mesure exacte où l'être même se durcit dans son caractère d'idée, qu'il s'efforce de compenser la dégradation qui en résulte pour lui. » (Heidegger, 1967 : 200).

« Platon a conçu l'être comme idée. L'idée est modèle, et à ce titre donne mesure. » (Heidegger, 1967 : 201).

phénoménalité objet d'investigation pour l'entendement scientifique. Si l'être se dit et existe maintenant « en plusieurs sens » comme le dit Aristote, alors il y a possibilité de plusieurs sciences appliquées à plusieurs fragments d'être, ayant tous une existence propre.

Cette théorie aristotélicienne des catégories et de l'Être, je l'interprète comme étant *une grammato-onto-logique*, puisque nous avons affaire tout à la fois à une analyse grammaticale de la langue, à une théorie logique, à une théorie de l'être et à une métaphysique. La langue respecte la logique de la pensée, qui est aussi celle de l'Être. Mais c'est là une interprétation personnelle. Les exégètes se sont longuement disputés à l'époque médiévale, et se disputent encore à notre époque sur la manière dont on doit interpréter les catégories en référence à l'Être : interprétation grammaticale ou ontologique, nominaliste ou substantialiste.

Cette question peut sembler aujourd'hui désuète, mais elle est cependant toujours actuelle puisqu'il s'agit du rapport fondamental de la pensée au réel, de la conventionalité ou de la réalité des classifications et de leur découpage du donné. Les idées donnent-elles authentiquement accès à la réalité, ou ne sont-elles que des artifices commodes, « utiles », des « métaphores », des « symboles artificiels » ? C'est l'éternel affrontement épistémologique et ontologique du naturalisme et du constructivisme, du réalisme des substances et du nominalisme, débat toujours pris en considération par Durkheim dans sa réflexion sur les catégories : « Mais si les catégories ne traduisent originellement que des états sociaux, ne s'ensuit-il pas qu'elles ne peuvent s'appliquer au reste de la nature qu'à titre de métaphores ? […] Ainsi, en tant qu'elles nous servent à penser le monde physique ou biologique, elles ne pourraient avoir que la valeur de symboles artificiels, pratiquement utiles peut-être, mais sans rapport avec la réalité » (Durkheim, 1990 : 25). Voilà une hypothèse bien nominaliste et conventionnaliste, attestant de

la perduration des problématiques épistémologiques, qui sont en réalité de nature non pas scientifique, mais philosophique et métaphysique.

J'en reviens à ce concept de *liaison, d'entrelacement,* qui est au cœur de la question de l'être envisagé comme verbe. Dans *Le Sophiste* Platon fait déjà usage de ce concept de liaison convoqué ultérieurement par Aristote dans le cadre de la prédication. Platon en effet, évoque inauguralement un phénomène essentiel au *logos* : « la liaison réciproque des natures génériques » (*ton eidon sumplokê*) par l'effet de laquelle se produit le discours : « Il (le discours) fait, dans ces conditions, connaître, je pense, quelque chose qui est à présent, ou qui est en train de se produire, ou qui s'est produit dans le passé, ou qui se produira dans l'avenir ; il ne se borne pas à dénommer, il achève de déterminer quelque chose, du fait qu'il entrelace les verbes avec les noms. Voilà pourquoi au lieu d'être seulement une dénomination, nous disons qu'il *discourt*, voilà pourquoi, comme de juste, nous donnons le nom de discours (*logos*) à l'entrelacement (*sumplokê*) dont il s'agit » (Platon, 1964 : 328).

Chez Platon la dialectique fait circuler le sens dans l'Être en manifestant la liaison « des natures génériques » qui communiquent toutes à travers une même idée (*eidos*), par exemple les différentes vertus qui « pâtissent toutes du même (caractère) » (*tauton pepontamen*). Il ne faut donc pas confondre cette *participation* (*méthexis*) platonicienne à une même idée, qui est un *déploiement*, une *diffusion* de l'*eidos* dans la diversité des étants, avec une *subsomption* (par exemple kantienne), qui est une *réduction logique* de la multiplicité des étants à un genre unique, une réduction à l'unité sans aucune circulation. Comme le précise Heidegger, « c'est l'idée qui fait, selon Platon, l'être d'un étant » (1967 : 205). Chez Platon, il ne s'agit pas comme chez Aristote, d'espèces différentes contenues sous un même genre, mais d'entités sensibles reflétant la même *participation infusive* à une seule

idée, possédant la plus haute réalité. Aristote refuse cette différence de nature existant entre les idées pures et les réalités empiriques. Je laisse par ailleurs de côté la difficile question de la définition réciproque des termes *eidos* et *idea* dans les textes de Platon, et m'en tiendrai au terme *eidos* suffisant pour mon usage. Je signale sur cette question, la dette incontestable de toute construction idealtypique, en particulier wébérienne, à l'égard de cette théorie des idées, toutefois médiatisée par la théorie kantienne du transcendantal.

Faisons donc remarquer que Platon a été le véritable inventeur de l'idée (*to eidos*), terme qui signifie aussi l'espèce, la forme. Elle est une forme, au sens que Kant reprendra, mais qu'il reprendra sur le mode *subsomptif* aristotélicien, reléguant la dialectique platonicienne *participative et diffusionnelle* dans le registre sophistique. Dans une conférence intitulée *La question de la technique*, Heidegger précise quel sens révolutionnaire pourtant oublié, Platon confère au terme *eidos* : « Nous autres, tard venus, ne pouvons plus mesurer la portée de l'acte par lequel Platon ose employer le mot *eidos* pour ce qui déploie son être en tout et en un chacun. Car, dans la langue de tous les jours, *eidos* signifie l'aspect qu'une chose visible offre à notre œil corporel. Platon exige cependant de ce mot quelque chose de très insolite : qu'il désigne ce qui précisément n'est pas, n'est jamais perceptible par les yeux du corps » (Heidegger, 1958 : 32)[14]. Platon est donc l'inventeur de l'idéation, de la vision par les yeux de l'esprit. L'idéation n'est pas une classification figée. Elle est une catégorisation mobile, du fait

[14] Husserl, avant Heidegger son élève, a su caractérisé l'idée platonicienne : « Les idées étaient saisies comme les images-mères auxquelles tout ce qui était singulier avait part, plus ou moins idéalement desquelles il se rapprochait, qu'il réalisait plus ou moins pleinement. Les pures vérités idéelles, découlant des idées, étaient tenues pour les formes absolues de toutes les vérités empiriques. » (Husserl, 1976 : 322).

de la dialectique (*hè dialektikè*). En tant que pensée interrogative en quête de définition, la dialectique néantise perpétuellement le faux être-là de la *doxa* et de *la certitude sensible*, qui est « la vérité la plus abstraite et la plus pauvre » dira Hegel. Les classifications orthodoxes qui caractérisent la *doxa* sont déconstruites, déclassifiées et déclassées par les classifications dialectiques. En effet, le dialecticien procède par dichotomies successives pour diviser selon les espèces (*kat'eide diairoumenoi*), et genre par genre (*to kata géné diaireistai*) pour atteindre à l'essence (*ousia*) par distinctions et divisions méthodiques (*dihairesis*).

Cette méthode de recherche du vrai par catégorisation est mise en œuvre dans *Le sophiste* et *Le politique*. La dialectique platonicienne est le chemin (*methodos*) qui mène à l'essence (*ousia*), mais cette méthode ne se réduit en aucun cas à une pure technique mécanique ou à une pure logique descriptiviste, fut-elle cognitive. Il ne s'agit pas d'une machinerie descriptive, classificatoire et instrumentale, telle qu'elle se déploie rationnellement chez Aristote, et telle qu'on la retrouvera à l'œuvre dans la science moderne (qui, comme le dit Heidegger, « ne pense pas »), y compris dans la sociologie scientiste, qui se préoccupe elle aussi beaucoup de méthode, de classifications sociales, et peu de pensée, essayant de mettre en place *une taxonomie du sociétal*.

En revanche l'important pour Platon est de saisir les choses par l'intelligence (*noèsis*), qui nous révèle ce qu'est chaque chose (*o estin ekaston*) grâce à la saisie de l'intelligible (*noèton*) rendue possible par la puissance dialectique (*dunamis tou dialegesthai*). La sociologie compréhensive est héritière de cette posture herméneutique. La dialectique, qui est une pensée interrogative en acte, permet donc d'opérer une classification et un tri par catégorisation – non pas descriptive de ce qui est présent et accepté comme tel – mais par catégorisation critique, faisant, dans l'apparaître des étants, un partage fondamental entre les choses qui semblent

être (*ta dokounta*) et celles qui sont réellement (*ta onta*). Cette distinction apparence/réalité est déterminante, non seulement d'une posture cognitive, mais corrélativement éthique, car désormais la quête du Vrai concernant la vie collective, est aussi la quête du Bien, La lutte contre le faux et la contrefaçon est une valeur à défendre prioritairement, y compris au prix de sa vie comme en témoigne l'*Apologie de Soctate* de Platon. *Le Vrai est donc un Bien*. La catégorisation juste du sociétal est en conséquence indissociable d'un *jugement de vérité* qui excède le *jugement de réalité* consistant en la simple description non discriminante de la réalité et de l'illusion. La simple description est un faux ami de l'objectivité. Elle n'est pas discriminante de l'authentique et de la contrefaçon (par exemple de la vraie et de la fausse politique, de la vraie et de la fausse justice, de la vraie et de la fausse science, de l'*épistémê* et de la *doxa*, de la philosophie et de la sophistique, etc.). Il s'agit donc chez Platon, souvent oublié de notre Modernité au profit d'Aristote, d'une authentique *pensée* qui se déploie en valeur, et fait circuler les idées.

Conclusion

À travers ces oppositions catégorielles et ces divergences paradigmatiques remontant à la pensée antique, l'on perçoit bien comment s'inaugure une ligne de partage fondamentale concernant la définition de la connaissance, concernant sa nature : rationnelle ou pragmatique, réalisme des idées, des catégories, ou réalisme des *data*, des faits (*to hoti*), posture critique ou acceptante. Ce clivage persiste encore aujourd'hui dans la différence existant entre une sociologie empirique et descriptiviste, d'inspiration aristotélicienne, qui se voulant neutre s'attache aux faits, et une sociologie critique d'inspiration platonicienne dénonçant le faux être-là, la fausse-conscience et le caractère construit des prétendus faits. Même la théorie marxienne de l'idéologie plonge ses

racines dans la philosophie de Platon. L'empirisme anglo-saxon en revanche, est héritier de la philosophie d'Aristote.

La sociologie de la connaissance déconstructiviste, telle qu'on la retrouve par exemple chez Mannheim, Habermas, Marcuse, Gurvitch, Foucault, Lourrau, et même chez Bourdieu, dévoile les jugements de valeur inhérents aux jugements de réalité, procède à des interprétations non acceptantes du donné, oppose l'être à l'apparaître, s'interroge sur la réalité de la réalité et sur la valeur des valeurs.

Bibliographie

Aristote, *Métaphysique*, T. II, Paris, Vrin, 1966.

Aristote, *Organon*, Paris, Vrin, 1966.

Benveniste E, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966.

Bourdieu P, *Sociologie générale, Cours au Collège de France 1981-1983*, Paris, Seuil, 2015.

Durkheim E, *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, 1974.

Durkheim E, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1990.

Durkheim E*, La conception matérialiste de l'histoire, in La science sociale et l'action*, Paris, PUF, 1970.

Durkheim E, *Pragmatisme et sociologie*, Paris, Vrin, 1981.

Durkheim E, Mauss M, *De quelques formes primitives de classification*, Les classiques des sciences sociales, UCAQ, 1903.

Halbwachs M, *Morphologie sociale*, Les classiques des sciences sociales, UCAQ, 1938 [en ligne : classiques.uqac.ca/ classiques/Halbwachs_maurice/halbwachs .html.]

Heidegger M, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Paris, Gallimard, 1971.

Heidegger M, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1980.

Heidegger M, *Qu'appelle-t-on penser ?* Paris, PUF, 1967a.

Heidegger M, *Être et temps*, 1927 [en ligne : t.m.p.free.fr/textes/Heidegger_etre_et_temps.pdf.]

Heidegger M, *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Paris, Gallimard, 1938.

Heidegger M, *La question de la technique*, Paris, Gallimard, 1958.

Heidegger M, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1967 b.

Hume D, *Abrégé du traité de la nature humaine*, Les classiques des sciences sociales, UCAQ, 1740 [en ligne : classiques.uqac.ca/classiques/Hume_david/abrege_traite_nature_hum/abrege_traite_nature_hum.html.]

Husserl E, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976.

Kant E, *Critique la raison pure*, Paris, PUF, 1967.

Leibnitz, *La monadologie, troisième éclaircissement du système nouveau de la nature et de la communication des substances*, Paris, Delagrave, 1970.

Mauss M, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

Nietzsche F, *Ainsi parlait Zarathoustra, Des mille et une fins*, Paris, Aubier-Montaigne, 1969.

Platon, *Sophiste*, Œuvres complètes, t. II, Pléiade, Paris, Gallimard, 1964.

Putnam H, *Raison, vérité et histoire*, Paris, Les éditions de Minuit, 1984.

Schopenhauer A, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, PUF, 1966.

Schütz A, *Le chercheur et le quotidien*, Paris, Klincksieck, 1987.

Les auteurs :

Francis FARRUGIA est professeur émérite de l'Université Bourgogne/Franche-Comté. Épistémologue, historien de la sociologie et des systèmes de pensée, il est producteur des concepts de « démocratie disciplinaire » et de « syndrome narratif ». Ses écrits mettent en œuvre une « socio-anthropologie analytique » de la connaissance et des valeurs collectives mobilisant philosophie, psychanalyse, histoire et littérature.

Antigone MOUCHTOURIS est professeure de sociologie université de Lorraine, auteur de nombreux ouvrages autour de la culture, des émotions sociales et de la temporalité. Elle se définit comme néo-aristotélicienne et ses recherches mettent toujours en valeur l'épistémologie de la méthode et les outils d'investigation.

Bernard VALADE est professeur émérite à la Faculté des Sciences humaines et sociales – Sorbonne (Université Paris Descartes). Rédacteur en chef de la revue Hermès (CNRS). Principales publications *: Pareto – La naissance d'une autre sociologie* (PUF, 1990), *Introduction aux sciences sociales*, en collaboration avec R. Fillieule, (PUF, 1996), (dir.) *Durkheim – L'institution de la sociologie*, (PUF, 2008).

Panagiotis CHRISTIAS, ancien élève de l'École Nationale Polytechnique d'Athènes, est philosophe et sociologue. Il est l'auteur de nombreux travaux sur la philosophie morale et politique, la pensée sociale et sociologique, l'histoire des idées et la littérature. Son dernier livre, paru chez Vrin (2014), traite de la pensée katechontique : Platon et Paul au bord de l'abîme. Pour une politique katechontique. Il est actuellement professeur d'histoire des idées à l'Université de Chypre et chercheur affilié au laboratoire « Dynamiques Européennes » de l'Université de Strasbourg.

Emmanuel JOVELIN est professeur des universités en sociologie et Directeur du Laboratoire Lorrain des Sciences (2L2S), Université de Lorraine. Ses recherches portent sur l'ethnicité et l'ethnicisation des rapports sociaux, sur la sociologie de la déviance et sur la sociologie de l'intervention sociale.

Gilles VERPRAET, sociologue, Laboratoire Sophiapol, Université Paris Ouest Nanterre. Il a développé les études axiologiques sur plusieurs domaines sociologiques : les pratiques urbaines, les pratiques professionnelles, les pratiques migratoires, pour élucider la configuration sociologique des situations observées. Il a publié entre autres *Les enseignants et la précarité scolaire* (PUF, 2001), sur l'axiologie des groupes professionnels et de leur éthos en situation précaire ; plusieurs articles sur les cosmopolitismes et les dispositifs de rencontre, les relations entre les sphères médiatiques et sphères publiques.

Jean FOUCART, professeur émérite au Département Social de la Haute École Louvain en Hainaut (Belgique) est Docteur en Sociologie et agrégé de l'enseignement des sciences politiques et sociales. Il est Directeur et fondateur de la revue de sciences sociales *Pensée Plurielle*. Il travaille sur la thématique de la transaction sociale. Ses écrits récents portent sur la souffrance, la recherche participative, la transaction sociale. Son dernier ouvrage : *Fluidité sociale et conceptualisations de l'entre-deux. Systèmes semi-chaotiques, réseaux et transactions sociales* (2016, Aix-en-Provence, Éditions Persée).

Marie-Noëlle SCHURMANS, est professeure honoraire à l'Université de Genève, s'est spécialisée en sociologie de la connaissance. Auteur de plus d'une centaine de publications scientifiques (i.a. *Le coup de foudre amoureux*, Paris, PUF, et *Les solitudes*, Paris, PUF). Elle est également l'auteur de textes littéraires parmi lesquels un roman (*D'un jour à l'autre. 1914-1918*. Nice, Ovadia, 2018).

Sociologie et questions de société

aux éditions L'Harmattan

Dernières parutions

DES MANIÈRES D'EXISTER ET DE SE DÉPLACER
Les rythmes de vie des citadins – Éclairages anthropologiques
Bonnet Michel
Cet essai développe une série de réflexions sur le rôle et la place du temps existentiel dans la formation des modes de vie et des mobilités des citadins. L'ouvrage entremêle le parcours autobiographique de l'auteur à soixante-dix entretiens pour esquisser un panorama des rythmes de vie des citadins, de catégories sociales et d'âges variés.
(Coll. Logiques sociales, 20.00 euros, 184 p.)
ISBN : 978-2-343-12808-5, ISBN EBOOK : 978-2-14-005299-6

L'ENNEMI AU CŒUR DU POLITIQUE
Beauchard Jacques - Préface de Jean-Pierre Raffarin
Géopolitique, attentats, violences intérieures, guerres : tout concourt à démontrer combien l'identification de l'ennemi pose de plus en plus question ; tout en donnant lieu à des manipulations multiples. Le terrorisme djihadiste et les métamorphoses de la guerre post-westphalienne obligent ainsi à redéfinir les contenus et la construction de cette identification complexe tout en repensant les origines de l'État. L'enjeu de ce livre est donc de prévenir la violence et la guerre par la compréhension de la politique et de l'institution du politique, tout en traitant les caractères les plus cruels de l'actualité.
(17.50 euros, 164 p.)
ISBN : 978-2-343-13425-3, ISBN EBOOK : 978-2-14-005257-6

À LA RECHERCHE DE LA REPRÉSENTATION PERDUE
Nouvelles voies à l'ouest, à l'est et au sud
Petia Gueorguieva et Antony Todorov (dir.)
La crise de la représentation politique qui se manifeste dans de nombreux pays démocratiques à travers l'abstention, le rejet des élites et la crise des partis politiques établis, est un champ d'analyse qui attire l'attention des spécialistes depuis longtemps. Mais doit-on parler d'une crise de la représentation ou d'une crise de la démocratie représentative ? Les « solutions » des alternatives populistes sont-elles démocratiques et viables ? Quelles réponses peut-on apporter à la crise des partis et de nos systèmes démocratiques ?
(Coll. Politique Comparée, 26.50 euros, 254 p.)
ISBN : 978-2-343-13564-9, ISBN EBOOK : 978-2-14-005295-8

DE LA DOMINATION COLONIALE AU REJET DES MIGRANTS
De l'indigène à l'immigré – Essais politiques
Jouard Michel
L'Europe se déchire aujourd'hui face à l'arrivée de migrants venus d'Afrique et du Moyen-Orient. Cet ouvrage dénonce les motivations coloniales, à peine remises en cause, par les puissances mondiales, poussant les ex-colonies à toujours garder un lien de subordination. L'ouvrage met en lumière le refus de ces mêmes grandes nations d'assumer leurs responsabilités historiques et géopolitiques.
(Coll. Questions contemporaines, 22.50 euros, 222 p.)
ISBN : 978-2-343-12146-8, ISBN EBOOK : 978-2-14-005396-2

ÉVALUATION DES POLITIQUES DE SÉCURITÉ ROUTIÈRE
Nouvelles technologies, enjeux économiques et communication
Gilles Blanchard et Laurent Carnis (coordinateurs scientifiques)
En 2016, 3477 personnes ont perdu la vie dans un accident de la route en France métropolitaine marquant une quasi-stabilisation après deux années d'augmentation. Ainsi, la poursuite de la baisse de l'insécurité routière devient de plus en plus difficile. Il ne s'agit plus seulement d'améliorer les infrastructures et les véhicules, mais aussi de changer profondément les comportements tout en accompagnant de nouvelles dynamiques de mobilité. Cet ouvrage rassemble 12 contributions originales, invitant à la fois le lecteur averti et le grand public à porter un regard différent sur la sécurité et ses enjeux.
(20.50 euros, 190 p.)
ISBN : 978-2-343-13181-8, ISBN EBOOK : 978-2-14-005339-9

LA FRANCE ET LES QUESTIONS INTERNATIONALES
Bilan des années 2010 et perspectives
Sous la direction de Daniel Lagot
Quel bilan tirer de l'action de la France dans les années 2010 ? Quand donner priorité à la négociation ou à la guerre ? Quelle politique de défense, en fonction de quels objectifs et de quelles menaces ? L'arme nucléaire, danger pour l'humanité ou instrument de paix entre les mains de certains pays ? Autant de questions d'actualité, parmi d'autres, débattues ici par les porte-parole des principaux candidats à l'élection présidentielle et reprises dans divers articles et analyses complémentaires.
(14.50 euros, 130 p.)
ISBN : 978-2-343-13214-3, ISBN EBOOK : 978-2-14-005063-3

SOCIÉTÉS SÉCURITAIRES OU SOCIÉTÉS DE CONFIANCE ?
Pelletan Jacques
Il s'agit de tenter de lire les sociétés contemporaines à travers le prisme de la sécurité. Le rapport au risque s'est profondément modifié récemment, le monde est devenu plus incertain : violence, terrorisme, mais aussi insécurité économique, l'inquiétude se remet à régner. Est-il possible dans un monde occidental, régi par la crainte et le conservatisme, de restaurer la confiance face aux risques futurs ?
(20.00 euros, 192 p.)
ISBN : 978-2-343-13074-3, ISBN EBOOK : 978-2-14-005028-2

SURVEILLER ET PRÉVENIR – L'ère de la pénalité prédictive
Bourgoin Nicolas
La guerre contre le terrorisme lancée par les États occidentaux après les attentats du 11 septembre a bouleversé le droit pénal et favorisé la montée en force d'un modèle prédictif. Celui-ci conduit à la mise en place de dispositifs destinés à repérer les signes avant-coureurs de passage à l'acte violent. Ainsi, la doctrine du pré-terrorisme instituant une présomption de culpabilité à rebours du droit pénal classique est l'alibi d'un contrôle social toujours plus étroit exercé sur les citoyens. Mais à terme, ne risque-t-elle pas de menacer les fondements mêmes de la démocratie en remettant en cause l'équilibre des pouvoirs ?
(Coll. Logiques sociales, 26.00 euros, 264 p.)
ISBN : 978-2-343-13155-9, ISBN EBOOK : 978-2-14-005138-8

ESSENTIEL DE LA GÉOPOLITIQUE
En collaboration avec Aimé Kayemba Cimanga
et Jean Rostand Kalombo Ntambue – Préface de Félicien Lukiana Mabondo
Ce livre met à la disposition du public certaines notions fondamentales qui peuvent favoriser la compréhension de la géopolitique. Au centre des préoccupations des auteurs se trouvent l'État, les enjeux majeurs, les rivalités, les crises, la paix, les défis à relever, le sport etc. Pour bien comprendre ces dimensions, les auteurs ont effectué une plongée assez détaillée dans les diverses théories géopolitiques, lesquelles marquent la volonté des entités politiques d'agir, de mener la guerre ou d'appliquer leur politique expansionniste, de s'enrichir, de négocier, de faire des alliances, etc.
(Coll. Notes de cours, 21.50 euros, 212 p.)
ISBN : 978-2-343-12615-9, ISBN EBOOK : 978-2-14-005156-2

RÉFORMER LA GOUVERNANCE MONDIALE
Shanda Tonme Jean-Claude
Tous les enjeux évoqués dans ce livre rentrent dans le décor planté par deux déclarations de Kim Dae Jung Il, président de la Corée, et Kako Nubukpo, un esprit libre de la société civile. Tous deux expriment une même démarche et mettent en exergue une égale expression, à la fois défi et volonté de correction de la gouvernance mondiale. C'est le socle révélateur d'une extraordinaire remise en cause, qui fait la substance de cet ouvrage.
(27.00 euros, 264 p.)
ISBN : 978-2-343-13374-4, ISBN EBOOK : 978-2-14-005054-1

L'ÉGALITÉ
Réalité, rêve ou utopie ?
Makunga Lendo
Somme-nous égaux ? Non, disent certains, car l'égalité est impossible et n'est pas naturelle, c'est un rêve, une utopie. D'autres pensent que oui, mais tout dépend de quoi on parle. D'autres encore répondent par oui et par non. Aussi, l'égalité est-elle source de polémiques, parce qu'il existe différentes compréhensions de ce concept. Il n'empêche que c'est le deuxième pilier de la devise de la France : Liberté, Égalité, Fraternité. L'égalité est la base sur laquelle s'est construite la

démocratie. Que veut dire ce principe républicain pour la France et pour le monde aujourd'hui ?
(26.00 euros, 260 p.)
ISBN : 978-2-343-13196-2, ISBN EBOOK : 978-2-14-004947-7

HUMANITARIAN ACTION AND TERRORISM
Perceptions from the Muslim World
Macdonald Ingrid A.
The proliferation of designated terrorist groups in majority-Muslim countries has greatly affected civilian populations. Humanitarian workers and assets have been targeted by terrorist groups through the use of violent methods. This study addresses the state of observable perceptions towards humanitarian organisations and workers among local populations. It concludes by proposing the 'humanitarian cube', which is a dynamic new tool for strengthening understanding and actions in response to local perceptions.
(29.00 euros, 288 p.)
ISBN : 978-2-343-13570-0, ISBN EBOOK : 978-2-14-005199-9

L'ORDRE SOCIAL
Giraud Claude
L'ordre social est la part absente de nombreux traités de sociologie, car il cumule les paradoxes. Il est un ordre pensé sans lieu, sans hiérarchie, sans souveraineté, alors même qu'il est un ordre, celui des interdépendances, des fonctionnalités, des solidarités sans conscience. C'est un ordre de normes où les rapports de puissance et de pouvoir sont en concurrence. Cet ouvrage interroge l'ordre social comme catégorie conceptuelle qui rend compte d'une réalité complexe, changeante et persistante.
(Coll. Logiques sociales, 17.50 euros, 158 p.)
ISBN : 978-2-343-13288-4, ISBN EBOOK : 978-2-14-004966-8

CATÉGORISER L'AUTRE
Aires anglophone et lusophone
Sous la direction de Michel Prum
Catégoriser l'Autre, du point de vue de l'ethnicité, c'est se placer soi-même au dessus de toute catégorisation et assigner celui-ci à des particularismes dont on serait exempt. Le «majoritaire» se donne le droit de nommer et de classer les «minoritaires». Neuf contributions constituent cet ouvrage et proposent un tour d'horizon de ce qu'on a appelé la «race» dans l'aire anglophone et lusophone.
(Coll. Racisme et eugénisme, 21.50 euros, 212 p.)
ISBN : 978-2-343-13300-3, ISBN EBOOK : 978-2-14-005029-9

Structures éditoriales du groupe L'Harmattan

L'Harmattan Italie
Via degli Artisti, 15
10124 Torino
harmattan.italia@gmail.com

L'Harmattan Hongrie
Kossuth l. u. 14-16.
1053 Budapest
harmattan@harmattan.hu

L'Harmattan Sénégal
10 VDN en face Mermoz
BP 45034 Dakar-Fann
senharmattan@gmail.com

L'Harmattan Cameroun
TSINGA/FECAFOOT
BP 11486 Yaoundé
inkoukam@gmail.com

L'Harmattan Burkina Faso
Achille Somé – tengnule@hotmail.fr

L'Harmattan Guinée
Almamya, rue KA 028 OKB Agency
BP 3470 Conakry
harmattanguinee@yahoo.fr

L'Harmattan RDC
185, avenue Nyangwe
Commune de Lingwala – Kinshasa
matangilamusadila@yahoo.fr

L'Harmattan Congo
67, boulevard Denis-Sassou-N'Guesso
BP 2874 Brazzaville
harmattan.congo@yahoo.fr

L'Harmattan Mali
Sirakoro-Meguetana V31
Bamako
syllaka@yahoo.fr

L'Harmattan Togo
Djidjole – Lomé
Maison Amela
face EPP BATOME
ddamela@aol.com

L'Harmattan Côte d'Ivoire
Résidence Karl – Cité des Arts
Abidjan-Cocody
03 BP 1588 Abidjan
espace_harmattan.ci@hotmail.fr

L'Harmattan Algérie
22, rue Moulay-Mohamed
31000 Oran
info2@harmattan-algerie.com

L'Harmattan Maroc
5, rue Ferrane-Kouicha, Talaâ-Elkbira
Chrableyine, Fès-Médine
30000 Fès
harmattan.maroc@gmail.com

Nos librairies en France

Librairie internationale
16, rue des Écoles – 75005 Paris
librairie.internationale@harmattan.fr
01 40 46 79 11
www.librairieharmattan.com

Lib. sciences humaines & histoire
21, rue des Écoles – 75005 Paris
librairie.sh@harmattan.fr
01 46 34 13 71
www.librairieharmattansh.com

Librairie l'Espace Harmattan
21 bis, rue des Écoles – 75005 Paris
librairie.espace@harmattan.fr
01 43 29 49 42

Lib. Méditerranée & Moyen-Orient
7, rue des Carmes – 75005 Paris
librairie.mediterranee@harmattan.fr
01 43 29 71 15

Librairie Le Lucernaire
53, rue Notre-Dame-des-Champs – 75006 Paris
librairie@lucernaire.fr
01 42 22 67 13

Achevé d'imprimer par Corlet Numérique - 14110 Condé-sur-Noireau
N° d'Imprimeur : 147227 - Avril 2018 - Imprimé en France

Si, avec Max Weber, « nous appelons sociologie une science qui se propose de comprendre par interprétation l'activité sociale », alors il faut mettre en évidence le socle de cette interprétation, constitué d'un réseau de théories de la connaissance. Cette mémoire savante collective fournit les outils intellectuels indispensables à l'analyse et la compréhension des phénomènes complexes explorés dans ce livre : l'identité collective, l'interculturalité, la transaction sociale, la reconnaissance, la réussite sociale, le relativisme des valeurs, les temporalités multiples, la pensée analogique, les machineries sociales, l'ethnocentrisme, le cosmopolistisme, la globalisation, la gouvernementalité libérale, la biopolitique, les classifications et les différenciations…

Pour étudier ces construits sociaux, les auteurs de cet ouvrage redéfinissent et mettent au travail les catégories et les classifications sociologiques les plus opératives. Elles sont exposées dans les textes fondateurs d'un certain nombre de penseurs majeurs, ici réactivés : Aristote, Platon, Leibnitz, Kant, Nietzsche, Weber, Durkheim, Mauss, Halbwachs, Heidegger, Goblot, Holton, Castoriadis, Axelos, Deleuze, Guattari, Foucault, Berger et Luckmann, Klein, Honneth, Descola, Boltanski, Thévenot, Bourdieu et plusieurs autres…

Francis Farrugia *est professeur émérite de l'Université Bourgogne-Franche-Comté, ancien professeur de psycho-pédagogie et de philosophie, historien des systèmes de pensée, et socio-anthropologue de la connaissance et des valeurs sociales.*

Antigone Mouchtouris*, sociologue, professeure des universités, enseignante à l'Université de Lorraine, est l'auteure de nombreux ouvrages autour de la culture, des émotions sociales et de la temporalité.*

Les auteurs :
Panagiotis Christias*, Francis* Farrugia*, Jean* Foucart*, Emmanuel* Jovelin*, Antigone* Mouchtouris*, Marie-Noëlle* Schurmans*, Bernard* Valade *et Gilles* Verpraet*.*

Collection « Logiques Sociales »
dirigée par Bruno Péquignot

Illustration de couverture : tableau de Francis Farrugia.

ISBN :978-2-343-14546-4

25 €